

دجنس هانسن - ماكس وايس

الفكر العربي بعد العصر الليبرالي

نحو تاريخ فكري للنهضة

ترجمة

فؤاد عبد المطلب

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

دجنس هانسن
ماكس وايس

الفكر العربي بعد العصر الليبرالي

نحو تاريخ فكري للنهضة

دجنس هانسن
ماكس وايس

الفكر العربي بعد العصر الليبرالي

نحو تاريخ فكري للنهضة

ترجمه وقدم له
د. فؤاد عبد المطلب

العنوان الأصلي للكتاب
Arabic Thought
Beyond the Liberal Age
Towards an Intellectual History of the Nahda
Edited by
Jens Hanssen - Max Weiss

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

الفكر العربي بعد العصر الليبرالي
Al-Fikr Al-'Arabī Ba'd al-'Aṣr Al-Librālī

تأليف: دجنس هانسن - ماكس وايس
ترجمة: فؤاد عبد المطلب
عدد الصفحات: 726
قياس الصفحة: 24X17 سم
رقم وتاريخ الطبعة: 1/ 2019م
التصنيف الموضوعي: 320
الترقيم الدولي: 978-9953-64-038-9

Author: Jens Hanssen - Max Weiss
Tr. by: Fu'ād 'Abd al-Muṭṭalib
Pages: 726
Size: 17 X 24 cm
Edition No. & Date: 1/2019
Subject Classification: 320
ISBN: 978-9953-64-038-9

الناشـــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
زنقة بهت شارع فال ولد عمير
عمارة 32، الطابق الرابع
ص.ب 11266
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Morocco, Rabat, Agdal
Rue baht, Avenue Fal ould Oumir
imm 32, 4ème Etage
P.O.Box 11266
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 6306-113
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للنشر والتوزيع

الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com

المحتوى

ما العلاقةُ بين الفكرِ والممارسةِ في مجالات اللغةِ والأدبِ والسياسةِ؟ هلِ الفكرُ معيارٌ وحيدٌ يقاسُ بهِ التاريخُ الفكريُّ؟ كيف غيَّرَ المفكّرونَ العربُ وأثّروا في التطوراتِ السياسيةِ والاجتماعيةِ والثقافيةِ والاقتصاديةِ منذ أواخرِ القرنِ الثامنَ عشرَ إلى منتصفِ القرنِ العشرينَ؟ يقدِّمُ هذا المُؤَلَّفُ بحثاً شاملاً، ومحاولة إحياء أساسيينِ للتاريخِ الفكريِّ العربيِّ المعاصرِ. وبالاعتماد على كتابِ ألبرت حوراني (**الفكر العربيُّ في العصرِ الليبرالي**)، (1798-1939)، (منشوراتُ جامعةِ أكسفورد، 1962)، نقطةَ انطلاق، فإنه يعيدُ مراجعة الإنتاجِ الثقافيِّ العربيِّ والفكرِ السياسيِّ في ضوء المعرفة الحديثة، ويوسعُ مجال الفهم إلى فترة مابعد أيامِ احتلالِ نابليون لمصر، واندلاعِ الحربِ العالميةِ الثانيةِ. وتقدمُ فصولُهُ مزيجاً من تاريخٍ عامٍّ حول طبيعة بناءِ «العالمِ الإسلاميِّ»، وظهورِ حكمِ القانونِ والحركةِ الدستوريةِ في الإمبراطوريةِ العثمانية، بالإضافة إلى حالاتٍ دراسيةٍ حول مفكرينَ عرب أفراد ساهموا بشكل تنويري في تحول الفكرِ العربيِّ الحديثِ، بما في ذلك سياقاتِهِ الأفريقيةِ الشماليةِ والآسيويةِ.

دجنس هانسن: أستاذٌ مشاركٌ في الحضارةِ العربيةِ وتاريخِ الشرقِ الأوسطِ والبحرِ المتوسطِ في جامعة تورنتو.

ماكس وايس: أستاذٌ مشاركٌ في التاريخِ ودراساتِ الشرقِ الأدنى في جامعةِ برينستن.

إلـــى

كريستوفر أ. بايلي (1945-2015)

توماس فيليب (1941-2015)

الزملاء، الموجهين، والأصدقاء

«إن الفترةَ التي تناولناها قد نما خلالها، ضمنَ إطارِ القوميةِ، قدر يسير من الأفكارِ حول طبيعةِ الإنسانِ وحياتِهِ في المجتمعِ. وقد رصدنا كيف أن هذا المحتوى قد ساهم في تشكله مجموعةٌ من العناصرِ التي يعود أصلها إلى مصدرينِ: 1) العلمانيةُ الليبراليةُ في فرنسا وإنكلترا خلال القرنِ التاسعَ عشرَ، وكانَ استيعابُها وقبولُها مباشراً؛ وعبَّر عنها بالعربيةِ، أوّلاً، بطرس البستاني ومدرستُهُ، وانتقلتْ عن طريقِهِمْ إلى لطفي السيد ومدرسةِ القوميينَ المصريينَ التي أنشأها. وكانت علمانيةً؛ بمعنى أنها رأتْ أن المجتمعَ والدينَ كليهما يزدهرانِ بشكلٍ أفضلَ، إذا انفصلتِ السلطةُ المدنيةُ عنِ الدينيةِ. . . وليبراليةً؛ بمعنى أنها آمنت بأن رفاهيةَ المجتمعِ تتشكلُ من رفاهيةِ الأفراد، وأن واجبَ الحكومةِ هو حمايةُ الحريّة؛ بل قبلَ كلِّ شيء حماية الفردِ، وضمان حريته في تحقيقِ ذاتِهِ وبناء حضارةٍ حقيقيةٍ. 2) والمصدرُ الثاني هو «الإصلاح» الإسلاميّ الذي صاغَهُ كلّ من محمد عبده ورشيد رضا؛ وهو إسلاميٌّ نظراً لأنه دافع عن فكرة إعادةِ تأكيدِ حقيقةِ الإسلامِ المميزة والمثاليةِ؛ لكنه إصلاحيٌّ لأنه استهدفَ إحياءَ ما عَدَّه عناصرَ منسية في التقليدِ الإسلاميّ. لكن هذا الإحياءَ حدثَ بتزكية من الحافزِ الفكريّ الليبراليّ الأوربي، ممّا أدّى إلى ظهور محاولات إعادةِ تفسيرٍ تدريجيةٍ لبعض المفاهيم الإسلاميةِ...: فقد تحولَ «عمران» ابن خلدونٍ، بشكلٍ تدريجيٍّ، إلى «حضارة» غيزو(*)، مصلحة الفقهاءِ المالكيينَ وابنِ تيميةَ إلى «نفْعيةِ» جون ستيوارت مل،

(*) الإشارة هنا إلى المؤرخ والخطيب والسياسي الفرنسي فرانسوا غيزو (1787-1874). (المترجم).

و«إجماع» الفقهِ الإسلاميِّ إلى مفاهيم مثل «الرأيِ العامّ» في النظريةِ الديمقراطيةِ، و«أولئك الذين يحلّونَ ويعقدونَ» إلى أعضاءٍ في برلمانٍ.. وجرى التأكيدُ على الاستقلالِ الوطنيِّ أو الحريةِ الفرديةِ بدلاً من العدالةِ الاجتماعيةِ. فكانَ هدفُ القوميةِ إطلاقَ طاقةِ الأمةِ الوطنيةِ في الحياةِ الاقتصاديةِ من أجل التحرّرِ من السيطرةِ الأجنبيةِ، ومنحِ مجالٍ حرٍّ لقوى المشروعِ الوطني، الذي أعتقد، بشكل عام، بأنهُ سوف يؤدي إلى ارتفاع ملحوظ في الثروةِ والرفاهيةِ».

حوراني (1983: 343-344)

تقديم المترجم

صدر كتابُ (**الفكر العربي بعد العصر الليبرالي**)، الذي قامَ بإعداده كلٌّ من دجنس هانسن من جامعة تورنتو، وماكس وايس من جامعة برينستن، أوّلَ مرةٍ، ضمنَ منشوراتِ جامعةِ كمبردج في بداية عام (2017)، خلالَ الشهرِ الثاني أوِ الثالث. وصدرَ بالإنجليزية تحت عنوان (Jens Hanssen and Max Weiss, eds., Arabic Thought Beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda (Cambridge: Cambridge University Press, 2016). ويقع الكتابُ في نسختِهِ الأصلِ في (458) صفحةً. ويمكن القول بدايةً، إنَّ هذا الكتابَ يثير أسئلةً جوهريةً مثلَ: ما العلاقةُ بين الفكرِ والممارسةِ في مجالاتِ اللغةِ والأدبِ والثقافة والسياسة؟ وهلِ الفكرُ مقياسٌ وحيدٌ يقاسُ به عادة التاريخُ الفكري؟ وكيف أثّر المثقفون العربُ وأحدثوا تغيراتٍ في التطوراتِ السياسية والاجتماعيةِ والاقتصاديةِ من القرن الثامنَ عشرَ إلى القرنِ العشرينَ؟ ويقدم هذا الكتابُ نظرةً شاملة وتقويميةً وإحياءً للتاريخ الفكريِّ العربي الحديث. ويستند هذا العملُ إلى كتابِ ألبرت حوراني المعروفِ بـ(**الفكر العربي في العصر الليبرالي: 1798-1939**)، الصادرِ عن جامعة كمبردج عام (1962)، منطلقاً أساسياً في مناقشاته. ويحاول إعادةَ تقويم الإنتاجِ الثقافي والفكرِ السياسي العربيينِ في ضوء البحثِ العلمي الحالي، ويوسعُ دائرةَ نقاشِهِ لتصلَ إلى فترة حملة نابليونَ على مصرَ وما بعدها، وصولاً إلى أيام اندلاع الحربِ العالميةِ الثانية. وتقدم الفصول، تباعاً،

نظراتٍ تاريخيةً موسعةً، لتشملَ عملية بناء «العالمِ الإسلامي» الحديثِ، وبروزِ فكرةِ حكم القانون والحركةِ الدستورية في الإمبراطورية العثمانية، والحالاتِ الدراسيةِ المنفردة الخاصة بمفكرينَ عربٍ، تتناول كلٌّ على حدة، وهي توضح، بشكل تامّ، التحولاتِ التي خضع لها الفكرُ العربيُّ الحديث.

ويشكل هذا الكتابُ محاولةً نظرية عملية غنية راقية، وغاية في الدقّة. وهي، من ناحية أخرى، تهدف إلى إلقاء نظرةٍ جديدة ومتعددةِ الجوانب على النهضة وتراثها الفكري؛ إذ إنها تقدّم قراءاتٍ رصينة لدارسي تاريخ الفكر العربي الحديث. ويضمُّ المُؤَلَّف، بين دفتيه، مجموعة من المقالات التي تحاول وضع تصوّر تاريخيٍّ ذي قيمةٍ فكرية عاليةٍ بالنسبة إلى الباحثين والطلبةِ والمتخصّصين والمهتمين بتاريخ الشرق الأوسط وشمالِ أفريقيا الحديثين، ولمؤرّخي الفكر كذلك من المشارب كلِّها. وبالنسبة إلى محرري الكتاب، فإن دجنس هانسن يعمل أستاذاً مشاركاً للحضارة العربية، وتاريخِ الشرق الأوسط ومنطقةِ البحر الأبيضِ المتوسط في جامعة تورنتو، في كندا. ويعمل ماكس وايس أستاذاً مشاركاً للتاريخ وللدراساتِ الشرق أوسطية، في جامعة برينستون في أمريكا. ونشأت الدراسات التي يضمّها المُؤَلَّف من أبحاث أُلقيت في مؤتمرٍ انعقد في جامعة برينستن تحت عنوان «ما بعد الفكر العربي في العصر الليبرالي: الاتجاهات الجديدة في تاريخ الشرق الأوسط الفكري» في تشرين الأول، سنة (2012). ومن المعروف جداً أن المؤتمراتِ والحلقاتِ البحثيةَ، التي تنعقد في جامعة برينستن، تساعد كثيراً في صياغةِ وتشكيل الاهتماماتِ الفكرية لدى جماعاتٍ مختلفةٍ من الباحثين. وهي، أي تلك المؤتمرات والندوات العلمية، غالباً ما تتناول فروعاً دراسية معينة، مثلَ «الشريعةِ الإسلامية والصراعِ العربي- الإسرائيلي»، و«الدراساتِ المناطقيةِ الخاصة بالشرق الأوسط وغيرِها».

أمّا الأبحاث المنشورة في المُؤلَّف الذي بين أيدينا، فهي تتناولُ الفكرَ العربي بمختلف جوانبه الاجتماعيةِ والاقتصاديةِ والسياسيةِ والتاريخية والثقافية

الحديثة، كما أنها تتناوله في علاقته بفكرة النهضةِ ومظاهر التأثيرِ الخارجي. لقد مثَّلَ المؤتمرُ، الذي أُلقيت ضمنه هذه الدراسات والأبحاث، حقلاً دراسياً استرعى انتباهَ الأكاديميين والباحثين، وهو ما يدلّ على وجود اهتمامٍ معرفيٍ يتوافق، بشكل قطعي، مع سياق الظروفِ المستجدةِ والأحداثِ الدائرة في بعض البلدان العربية التي أثّرت، ولاتزال تؤثر، في المنطقة عموماً. ويشكل كلُّ بحث من البحوث فصلاً من فصول الكتاب، ووحدة مستقلة بذاتها؛ لكنها، أي الفصولُ والأجزاءُ، ترتبط بحواراتٍ تاريخيةٍ مدوّنة بصورةٍ أوسعَ، تتناسق في إطار سياقاتٍ تاريخية وشخصياتٍ رئيسة، وتتلاءم مع شخصياتٍ أساسية أخرى برزت خلال عصر النهضة.

وتتصدر قائمةُ المحتويات الأقسامَ الآتية: تقديم المترجم، وقائمة المساهمين، واستهلالاً، وملاحظاتٍ حول الترجمة الصوتية والترجمةِ غير الصوتية، وقائمةِ المختصرات، والمقدمةُ التي تحمل عنوان «اللغةُ، والعقلُ، والحريةُ، والزمن: التقليد الفكريُّ العربي الحديثُ في أربعِ كلماتٍ». وتنقسم محتوياتُ الكتاب إلى خمسةِ أجزاءٍ (تتضمن فصولَ الكتاب)، وخاتمةٍ، وقائمةِ مراجعَ. ويحملُ الجزءُ الأول عنوانَ «إرثُ ألبرت حوراني»، ويشملُ فصلين: الأوّل، دور ألبرت حوراني في تأسيس الدراساتِ الشرق أوسطية الحديثة في العالم الناطقِ بالإنجليزية: مذكراتٌ شخصيةٌ لروجر أوين؛ والثاني، عالم ألبرت: النظريةُ التاريخانية، الإمبريالية الليبرالية والصراعُ من أجل فلسطينَ (1936-1948) لدجنس هانسن. ويحتوي الجزءُ الثاني، المعنون بـ«توسّعُ الخيال السياسي»، ثلاثة فصول: الثالثُ، من تأليف دينا رزق خوري وعنوانُه «المجتمع السياسي في عصر الإصلاح والتمرد والإمبراطورية 1780-1820»، والرابعُ لجميل أيدين بعنوان «ظهورُ الفكر الإسلامي العالمي 1774-1914»، والخامسُ لتوماس فيليب وعنوانه «من حكم القانون إلى الدستورية: السياق العثماني للفكر السياسي العربي». ويليه الجزءُ الثالث تحت عنوان «وسائلُ التجربة الليبرالية وغاياتُها» ويتضمن

الفصولَ السادسَ والسابعَ والثامن على التوالي لكلٍّ من فواز طرابلسي ومارلين بوث وأمل غزال وتحت العناوينِ الآتية: «أحمد فارس الشدياق (1804-1887): البحثُ عن حداثةٍ جديدة»، و«الفكرُ الليبرالي و "مشكلةُ" النساء: القاهرة خلال تسعينياتِ القرن التاسع عشر»، و«الفكرُ "المتزمّت" خلال العصر الليبرالي: يوسف النبهاني (1849-1932)، قصصُ الأحلام والمجادلات الصوفية في مواجهة العصر الحديث. ويحمل الجزء الرابع عنوان «مثابرةُ النهضة»، ويضمُّ الفصولَ التاسعَ والعاشرَ والحاديَ عشرَ، وتظهر عناوينُها على النحو الآتي: «المشاركة والنقد: تجاوبُ المفكرين العربِ مع "الثورة العثمانية"» لتوماس فيليب، و«الناسُ والرأسمال: جمعُ المال، وبناءُ أمة في فلسطين» لشيرين سيكلي، و«نهايةُ "العصر الليبرالي؟ عباس محمود العقاد والردود المصرية على الفاشية خلال الحرب العالمية الثانية» لإسرائيل غرشوني. ويأتي الجزءُ الخامسُ والأخير، وعنوانُه «مرحلة ما بعد النهضة من منظور مقارنٍ» أي المقارنة، مع التاريخ الفكريِّ الآسيويِّ الجنوبي وفي ضوء (الربيعِ العربي)، متضمناً فصلينِ هما الثاني عشرَ والثالثَ عشرَ، وهي على النحو الآتي: «الفكرُ الهندي والعربي في العصر الليبرالي» للباحث ج. أ. بايلي، و«خريفُ النهضة في ضوء الربيع العربي: شخصيات من البساط» من تأليف ليلى دخلي. ويشكّل الفصلُ الرابعَ عشرَ والأخيرُ خاتمةً للكتاب كتبها رشيد خالدي تحت عنوان «إرثُ الفكرِ العربي في العصر الليبرالي».

ويجدر بنا، في هذا السياق، ذكرُ أنَّ ألبرت حوراني (1915-1993) مؤرخٌ بريطانيٌّ من أصل لبنانيٍّ متخصّص بتاريخ العرب والشرقِ الأوسط. ويُعدُّ كتابهُ (**الفكر العربي في عصر النهضة: 1798- 1939**) من أشهرِ كتبِهِ، وهو عبارة عن عمل شامل يدرس تياراتِ التحديثِ السياسيةَ والاجتماعيةَ في الفكر العربي في منطقة الشرق الأوسط. ويدرس فيه حوراني الطريقة التي تغيرتْ فيها الأفكارُ السياسية والمجتمعية خلال القرن التاسعَ عشرَ والنصفِ الأولِ من القرن العشرين، تفاعلاً مع التأثيراتِ الفكريةِ القادمة من أوربا. ويتركز تفكيرُهُ

على حركةِ تلك الأفكار في كلٍّ من مصرَ ولبنانَ. ويُظهر أن التيارينِ الرئيسين في الفكر، الأولَ الذي يسعى إلى إعادة ترسيخ المبادئ الاجتماعية للإسلام، والآخرَ الذي يعمل على تسويغِ فصلِ الدين عنِ السياسة، امتزجا معاً في عملية نشوء التياراتِ القوميةِ العربية في القرن العشرينَ. ويحاول حوراني، في هذا الكتاب، تسليطَ الضوء على تاريخ العربِ الفكريِّ في عصر النهضة بسرده آراءَ أهمِّ شخصياتِ ذلك العصرِ، مثلِ الطهطاوي، وخير الدين التونسي، والأفغاني، وشبلي شميل، وفرح أنطون، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وطه حسين. ويعرض الكتابُ لتلك الشخصياتِ من خلال الانطباعاتِ الأولى لدى المفكرين العربِ عن أوربا، ومن ثَمَّ ولادةُ الحركاتِ القوميةِ والعلمانيةِ والإسلامية في تلك الحقبة. ويقدم الفصل الأخير من الكتاب مسحاً للاتجاهات الأساسيةِ في الفكر العربي في فترة ما بعد الحرب العالميةِ الأولى.

وما زال هذا الكتابُ، منذ صدوره في عام (1962)، يُنظَرُ إليه كتاباً أساسياً حديثاً في شرح الحقبةِ التي يدرسُها. وقد أصدرتهُ جامعةُ كمبردج في طبعةٍ ثانية عام (1983)، وحاز رواجاً واسعاً. واعتُمدَ في غير جامعةٍ عربيةٍ كتاباً جامعياً ومرجعاً علمياً للطلبة الدارسين. وظلّ هذا الكتابُ الكلاسيكي، بالنسبة إلى المتخصّصين والمهتمين، عملاً حديثاً وماتعاً في الوقت نفسه مع مرور ستين سنةً على أولِ إصدارٍ له. ويمكن أيضاً وصفُ الطبعة الثانية من الكتاب بأنها تبرزُ دراسةً استقصائيةً شاملة لتيار الفكر السياسي الحديث في الشرق الأوسط العربي، فيحلّلُ المؤلف أجوبةَ مؤلفين معروفينَ، ويستقصي آراءَهمْ مبيناً تيارين فكريين، أحدُهما يحاول إعادة توضيح المبادئ الاجتماعية في الإسلام، والثاني يبرّر فصل الدين عنِ السياسة، فأدّى ذلك في العصر الحاضر إلى نشوءِ القوميات، وبروزِ الفكر القومي العربي في القرن التاسع عشر وبدايةِ القرن العشرينَ. ويعكف الكتاب على دراسة حركة الأفكار في البلدان العربيةِ، ولاسيّما في مصرَ ولبنانَ. وقد كتبَ مؤلّفُ الكتاب مقدّمة جديدة له تحاول تأكيدَ البحث العلمي والتفسيرَ المعمق لموضوع الدراسةِ.

ويضمُّ كتاب حوراني بين دفتيه موضوعاً علمياً تحليلياً مفصّلاً مكتوباً أصلاً باللغة الإنجليزية، ويخاطب القارئ بالإنجليزية، ويُطلعهُ على تاريخ الفكر العربي من دون أن يصدر أحكاماً أو تعليقاتٍ واضحةً حوله. بيد أنه لا يمكن لهذا الكتاب أن يعدّ تاريخاً عاماً للفكر العربي الحديث، وإنّما هو دراسةٌ للتيار الفكري السياسيِّ والاجتماعيِّ، الذي راح يظهر في النصف الأول من القرن التاسعَ عشرَ، حين تنبه المثقفون في البلدان العربية إلى الأفكار الأوربيةِ الحديثةِ ومؤسساتِها، وأخذوا يشعرون بقوةِ تأثيرها في النصف الثاني منه. فأثار هؤلاء المثقفون تساؤلاتٍ عمّا يجب عليهم، وعمّا يمكنهم أن يأخذوه من الغربِ بغية النهوض بمجتمعهم. وأُثيرتْ تساؤلاتٌ عنِ المعاني التي يمكنهم أن يحافظوا بها على هويتهمُ العربيةِ أوِ الإسلاميةِ، في حال تأثرِهمْ بالغرب واقتباسِهمْ منه. وحاول المؤلف أن يبيّنَ، في كتابه، السبلَ التي عبّرت بها هذه التساؤلاتُ عن نفسها، وأن يستعرض بعضَ الأجوبة التي قُدّمتْ عنها. ولم يحاول أن يتطرقَ إلى كل شيء؛ بلِ انتقى ما بدا له مناسباً لتوضيح موضوعهِ. وتوسّع في عرض التكويناتِ الفكرية المبكرة أكثرَ من المتأخرة، وفي ما كُتب في القاهرة وبيروتَ أكثر ممّا كُتب في مدنٍ أخرى. ووجه اهتمامه الرئيسَ نحو مؤلّفاتٍ معينة لعددٍ من المفكرين، الذين بدَوا له أنهم يستحقونَ الدراسة أكثرَ من غيرهم، ساعياً لتقديم تفاصيلَ كافيةٍ عن حياتهمْ وعنِ الظروف التي عاشوا فيها، كي يبينَ أسبابَ طرحِهمُ الأسئلةَ بالصورة التي جاءت عليها. هذا مع الاعترافِ أن التمييز بين «الشرقِ والغربِ» لم يعد، بعد العام (1945)، صحيحاً بالقدر الذي كان عليه قبل ذلك، وأنَّ قضيةَ «محاكاة الغرب» لم تعد محورَ التفكير، واكتفى بالإشارة إلى ذلك من بعيد في نهايةِ كتابِهِ.

ختاماً، حاولتُ أن أتّبع الطريقةَ الأمينة في نقل الكتاب إلى العربيةِ، وأن أكون دقيقاً وواضحاً ما أمكنَ، فلم أتصرف إلا في مواضعَ قليلةٍ، وحين اقتضت الضرورةِ القصوى. وحاولتُ كتابةَ بعضِ الشروح والتعليقاتِ حين

استدعى الأمر ذلك، ولاسيّما فيما يتعلق بأسماء الأعلامِ والأماكنِ أوِ الحركاتِ أوِ العناوينِ ووضعتُها على شكل إحالاتٍ من المترجم. واقتصدتُ في ذلك أيضاً كي لا أثقل النصّ بالمزيد من التعليقات والإضافاتِ. وقمتُ بترجمة إحالاتِ الباحثين وملحوظاتِهِمْ وتركتُ مراجعَ البحوث كما وردتْ في الأصل، فقد تكون كذلك ذاتَ فائدة أكثرَ بالنسبة إلى الباحث المتابع. فإن أصابني التوفيقُ في نقل كتابٍ بحثي مهمٍّ إلى العربية، فإنني أكون قد حصَّلتُ على ما أصبو إليه، واللهُ من وراء القصدِ.

د. فؤاد عبد المطلب

* * *

نبذة موجزة عن المساهمين في هذا الكتاب

جميل أيدين: أستاذٌ مشاركٌ في قسمِ التاريخ في جامعة كارولاينا الشماليةِ، تشابل هيل. يحملُ دكتوراه في التاريخ من جامعةِ هارفارد، ويعملُ في التاريخِ الشرق أوسطي والآسيويِّ الحديثِ مع تأكيدٍ على التواريخِ الدوليةِ والفكريةِ للإمبراطوريتينِ العثمانيةِ واليابانيةِ. وظهرَ كتابُهُ (**السياسة المعادية للطابع الغربي: رؤى النظام العالمي في الفكر المؤيد للوحدة الإسلامية والوحدة الآسيوية**) عام (2007).

س. أ. بايلي: (1945-2015) كان في مرتبةِ الأستاذِ المتقاعدِ في فير هارمزوورث للتاريخِ الإمبراطوري والبحري في كمبردج، وذلك منذ تقاعده أستاذاً زائراً في جامعةِ الملكةِ ماري في لندن. وتتضمّن منشوراتُهُ، من بين منشوراتٍ أخرى عدّة، (**خطُّ الزوالِ الإمبراطوري: الإمبراطوريةُ البريطانية والعالمُ، 1780-1830**) (1989)؛ و(**الإمبراطوريةُ والمعلوماتُ: جمع معلوماتِ المخابراتِ والتواصلِ الاجتماعي في الهند 1780-1870**) (1996)؛ و(**ولادةُ العالم الحديثِ: الروابطُ والمقارناتُ العالميةُ 1780-1914**) (2004). ومؤخراً جدّاً، قاد اتجاهُ التاريخِ الفكريِّ العالميِّ المرتبطِ بالمجلةِ الجديدةِ التي تحملُ عنوانَ (التاريخُ الفكريُّ الحديث) ونشرَ كتاب (**استعادةُ الحرياتِ: الفكرُ الهنديُّ في عصرِ الليبراليةِ والإمبراطوريةِ**) (2012).

مارلين بوث: أستاذةُ خالدِ بنِ عبدِ اللهِ آل سعود لدراسةِ العالمِ العربيِّ المعاصرِ في كليةِ المجدليةِ، قبلَ الالتحاقِ بجامعةِ أكسفورد، وتولّتْ كرسيَّ

العراقِ في الدراساتِ العربيةِ والإسلاميةِ في جامعة إدنبرة. ومن عام (2003 إلى 2008) كانت أستاذةً مشاركةً في برامجِ الأدبِ المقارنِ والعالميِّ والجنوسةِ ودراساتِ النساءِ في جامعةِ إيلينوي، أوربانا شامبين، ومديرة مركزِ الدراساتِ الآسيويةِ الجنوبيةِ والشرق أوسطية (2006-2008). دَرَسَتْ حوراني في أوائلِ الثمانينياتِ، ونشرتْ كتباً عدةً حولَ تاريخِ النساءِ العربياتِ الفكري، بما فيها كتابُ **(لتكن حياتُهـنَّ مضاعفةً)** (2001) وكتابُ **(طبقاتُ سيداتِ الأماكنِ المنعزلة: كتابةُ تاريخِ المساواةِ بين الجنسينِ من خلال السيرةِ الذاتيةِ في مصرَ مع نهايةِ القرن التاسعَ عشرَ)** (2015). وأعدتْ أيضاً كتابينِ: **(تواريخُ الحريم: تصورُ المواقعِ وأماكنِ الحياةِ)** (2010) و**(تسعينياتُ القرنِ التاسعَ عشرَ الطويلةُ في مصرَ: الهدوءُ الاستعماريُّ، المقاومةُ السريّة)** (2014). وبين أعمالٍ أخرى عدّةٍ، ترجمتْ قصصاً عربيةً لكلٍّ من هدى بركات وعلية ممدوح وإلياس خوري ورجاء الصانع إلى اللغةِ الإنجليزيةِ.

ليلى دخلي: باحثة في (CRNS) (المركزُ الوطنيُّ للبحثِ العلمي) في مركزِ مارك بلوخ (برلين). وتحملُ دكتوراه من جامعة ايكس مرسيليا (-Aix Marseille)؛ ونشرتْ كتابَها الأول **(جيلُ المفكرينَ العربِ-سورية ولبنان 1908-1940)** لدى (Karthala-IISMM) عام (2009). وتتضمنُ اهتماماتُها البحثيةُ التاريخَ الاجتماعيَّ والفكريَّ في الشرقِ الأوسطِ وشمالِ أفريقيا؛ والحركاتِ الاجتماعيةَ والتعريفاتِ الاجتماعيةَ؛ وتاريخَ اللغاتِ والترجمةِ؛ وحركاتِ النساءِ عام (2015)، ونشرتْ كتابَ **(التاريخِ المعاصرِ للشرقِ الأوسـط)** (Histoire du Proche Orient contemporaine) لـدى دار لا ديكفورت (La Découverte) في باريس.

إسرائيل غرشوني: أستاذٌ في قسمِ التاريخ الشرق أوسطي والأفريقي في جامعةِ تل أبيب. دَرَسَ حوراني في أواخر السبعينيات، وهو مؤلفٌ ومُعدٌّ مشاركٌ لعدةِ كتبٍ، بما فيها كتابُ **(رداتِ الفعلِ العربيةِ على الفاشيةِ**

والنازية: **الإعجابُ والنفور)** (2014)؛ ومؤلفٌ مشاركٌ، مع ج. جانكوفسكي، لكتابِ (**المواجهةِ الفاشيةِ في مصرَ: الدكتاتوريةُ مقابلَ الديمقراطيةِ في الثلاثينياتِ**) (2009)؛ وكتابُ (**إعادةِ تعريفِ الأمةِ المصريةِ، 1930-1945**) (1995)؛ وكتابُ (**مصرُ والإسلامُ والعربُ: البحثُ عنِ السيادةِ القوميةِ المصرية، 1900-1930**) (1987). وهو أيضاً مُعدٌّ مساعدٌ، مع أ. سينغر وهـ. إردم، لكتاب (**تواريخُ الشرقِ الأوسط: سرد القرن العشرين**) (2006).

أمل غزال: أستاذةٌ مشاركةٌ في قسم التاريخِ في جامعة دالهوسي. وتتضمنُ اهتماماتُها البحثيةُ التاريخَ العثمانيَّ الحديثَ في الأقاليمِ العربيةِ، والقوميةَ في العالمِ العربي، والحركاتِ الإسلاميةَ، والصوفيةَ، والسلفيةَ، والمفكرينَ العربَ، والشبكاتِ الفكريةَ، والصحافةَ العربيةَ، والعبوديةَ، وحركةَ الخوارجِ، والإباضيةِ، والحكمَ العثمانيَّ في شرقِ أفريقيا والإسلامَ في شمالِ أفريقيا وغربِها. وتحملُ درجة دكتوراه في التاريخِ الأفريقيِّ من جامعةِ ألبيرتان، ومؤلفةُ كتاب (**الإصلاحُ الإسلاميُّ والقوميةُ العربيةُ: توسعُ الهلالِ من البحرِ المتوسطِ إلى المحيطِ الهندي، من ثمانينياتُ القرن التاسعَ عشرَ إلى ثلاثينياتِ القرن العشرينَ**) (2010). وهي محررةٌ مشاركةٌ، مع دجنس هانسن، في عملٍ قادمٍ يصدرُ ضمنَ منشوراتِ جامعةِ أكسفورد تحت عنوانِ (**دليلُ التاريخِ الأفريقيِّ الشماليِّ والشرق أوسطي المعاصرِ**). وعنوانُ مشروعِ بحثِها الآنَ (**الأمةُ المقدسةُ: الإسلامُ السلفيُّ والقوميةُ في العالمِ العربي**).

دجنس هانسن: أستاذٌ مشاركٌ في تاريخِ الشرق الأوسط والبحرِ المتوسط في جامعة تورنتو. ويحملُ درجةَ دكتوراه في الفلسفة من كلية سانت أنتوني، أكسفورد، ومؤلفُ كتاب (**بيروتُ أواخرَ القرنِ التاسعَ عشرَ**) (2005). وشاركَ في إعدادِ مجلدَينِ: (**الإمبراطوريةُ في المدينةِ: العواصمُ الإقليميةُ العربيةُ في أواخر الإمبراطوريةِ العثمانيةِ**) مع ت. فيليب وس. ويبير و(**التاريخُ والمكانُ**

والصراعُ الاجتماعيُّ في بيروت)، ونشرَهُما كليهِما المعهدُ الشرقيُّ في بيروت (2002، 2005). وهو يُجري حالياً بحثاً حولَ الأصداءِ الألمانية- اليهودية في الفكر العربيِّ الحديث. وظهرتْ كتاباتُـهُ في (تاريخ كمبردج الجديد عن الإسلام، عالـم أواخر القرن التاسعَ عشرَ)، ومجلةِ (التقصي النقدي)، و(المـجلةِ الدولـية لـلدراسـات الـشرق أوسـطـيـة) و(:Hanna-Arendt.net .(Zeitschrift für Politisches Denken

رشيد خالدي: هو رئيسُ لجنةِ إدوارد سعيد للدراساتِ العربيةِ في جامعة كولومبيا، ويعملُ الآنَ رئيساً لقسمِ التاريخ. ودَرَسَ حوراني في أوائل السبعينيات، ويحملُ درجة دكتوراه في الفلسفة من كلية سانت أنتوني، أكسفورد. وهو محررُ مجلةِ الدراسات الفلسطينية، وكان رئيسَ جمعيةِ دراساتُ الشرقِ الأوسط، ومستشارُ الوفدِ الفلسطينيِّ إلى مفاوضات السلام العربيةِ الإسرائيليةِ في مدريدَ وواشنطن (من تشرين الأول 1991 حتى حزيران 1993). وتتضمنُ كتبُهُ (**سماسرةُ الخداع: كيفَ قوضتِ الولاياتُ المتحدةُ السلامَ في الشرق الأوسط**) (2013)؛ (**زرعُ الأزمةِ: الهيمنةُ الأمريكيةُ والحربُ الباردةُ في الشرق الأوسط**) (2009)؛ (**القفصُ الحديديُّ: قصةُ الصراعِ الفلسطينيِّ من أجل بناء الدولة**) (2006)؛ (**انبعاثُ الإمبراطوريةِ: الآثارُ الغربيةُ وطريقُ أمريكا الخطِرُ في الشرقِ الأوسط**) (2004)؛ (**الهويةُ الفلسطينيةُ: بناءُ الوعيِ الوطنيِّ الحديث**) (1996).

روجر أوين: هو أستاذُ أ. ج. ميير المتقاعدِ في تاريخِ الشرقِ الأوسطِ لدى جامعةِ هارفارد. ودَرَسَ ألبرت حوراني في أوائل الستينياتِ، وعلّمَ في مركزِ الشرقِ الأوسط لكلية سانت أنتوني حتى عام (1993). متخصصٌ في التاريخِ الاقتصاديِّ والسياسيِّ للشرق الأوسط منذ عام (1800). والبروفيسور أوين مؤلّفٌ لعدةِ كتب، بما فيها (**اللورد كرومر: الإمبرياليُّ الفيكتوريُّ: الحاكمُ الإدوارديُّ**) (2004)؛ (**الدولةُ والقوةُ والسياسةُ في بناء الشرق الأوسط الحديث**) (2004)؛ (**تاريخ اقتصادياتِ الشرق الأوسط في القرن

العشرين مع سيفكيت باموك) (1999)؛ و(**الشرقُ الأوسطُ في الاقتصاد العالمي 1800-1914**) (1981). وأحدثُ أعماله (**صعودُ وسقوطُ الرؤساءِ العربِ مدى الحياة**)، نشرتْهُ منشوراتُ جامعة هارفارد عام (2012).

توماس فيليب: (1941-2015) كان أستاذَ السياسةِ والتاريخِ المعاصرِ في جامعة إرلانجن-نورنبرغ (Erlangen-Nürnberg). وحازَ الدكتوراه في (UCLA) (جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس) عام (1971)، وعلّم في جامعة شيراز، إيران، وفي جامعة هارفارد. وترجمَ سيرةَ جرجي زيدان الذاتية عام (1979)، وأعدَّ النسخةَ الإنجليزيةَ لكتابِ (**تاريخ مصر**) للجبرتي عام (1994)، وألّف كتباً عن (**السوريين في مصر 1725-1975**) (1985) وعن عكا؛ (**صعودُ وانهيارُ مدينةٍ فلسطينيةٍ 1731- 1831**) (2001). ونشر وقائعَ مؤتمرينِ، «الأرضُ السوريةُ في القرنينِ الثامنَ عشرَ والتاسعَ عشرَ»، عُقدا في إرلانجن، ومع س. شومان، «من الأرضِ السوريةِ إلى دولتي سورية ولبنان» (2004). وفي عام (2013)، أعدَّ كتابَ (**إسهاماتُ جرجي زيدان في الفكر والأدب العربيينِ والحديثينِ: وقائعُ حلقةٍ دراسية**)، مكتبة الكونغرس (5 حزيران 2012). وفي وقتٍ أقربَ نشرَ (**جرجي زيدان ومؤسساتُ القوميةِ العربية: دراسة**)، وهو عبارةٌ عن كتاباتٍ مختارةٍ بقلمِ جرجي زيدان، ترجَمَها هـ. كليباتريك و ب. ستاركي مع منشوراتِ جامعة سيراكيوز.

دينا رزق خوري: أستاذةٌ في تاريخِ الشرقِ الأوسطِ في جامعةِ جورج واشنطن. وتحملُ دكتوراه في تاريخِ الشرقِ الأوسطِ من جامعةِ جورج تاون، وتتخصّصُ في الأقاليم العراقيةِ من الإمبراطوريةِ العثمانية في فترتها الحديثةِ والمبكرة، ولاسيّما كتابُها (**الدولةُ والمجتمعُ الإقليميُّ في الإمبراطورية العثمانية 1540-1834**) (1997). وأنتجتْ زمالتُها لدى مؤسسةِ جون سايمون غوغنهايم كتابَ (**الحربُ والذكرى في العراق**) (2014)، ويتفحصُ الطرق التي أرادتْ فيها الحكومةُ العراقيةُ، تحتَ نظامِ البعثِ، تعبئةَ جنودِها ومواطنِيها لدعمِ مجهودِها الحربيِّ في الثمانينيات والتسعينيات.

شيرين سيكلي: أستاذةٌ مساعدةٌ في التاريخ في جامعة كاليفورنيا، سانتا بربارة. وتحملُ درجةَ دكتوراه في دراسات الشرق الأوسط والدراساتِ الإسلاميةِ من جامعة نيويورك، وهي المؤلفةُ الحديثةُ لكتاب (**الناسُ والرأسمال: الندرةُ والاقتصادُ في فلسطينَ تحتَ الانتداب**) (2015). وهي أيضاً محرّرةُ مجلةِ «الدراساتِ العربية» ومؤسِّسةٌ مشارِكةٌ ومحررةُ نشرةِ «جدليةُ الإخباريةِ» (Jadaliyya Ezine).

فواز طرابلسي: أستاذٌ مشاركٌ في العلومِ السياسيةِ والتاريخِ في الجامعةِ الأمريكيةِ اللبنانية، والجامعةِ الأمريكيةِ في بيروت. وكان الدكتور طرابلسي أستاذاً زائراً في جامعاتِ نيويورك، وميتشغان، وكولومبيا، ونيويورك، وفيينا. وكان زميلَ كليةِ سانت أنتوني، أكسفورد و(Wissenschaftskolleg zu Berlin) (معهد فيسنشافت للدراسات المتقدّمة في برلين). وهو صحفيٌّ ومعلقٌ لفترةٍ طويلة في صحيفة «السفير» (لبنان)، وعالجتْ كتبُ طرابلسي بالعربيةِ والإنجليزيةِ التاريخَ والسياسةَ والتحريرَ والحركاتِ الاجتماعيةَ والفلسفةَ السياسيةَ والمذكراتِ والفولكلور والفنَّ في العالم العربي. وتتضمنُ أحدثُ ترجماتِـهِ كتابَ إدوارد سعيد خارجَ المكانِ والإنسانيةِ والنقدِ الديمقراطي. ونُشِرَ كتابُـهُ الأخيرُ تاريخُ لبنانَ الحديثُ بالإنجليزية والعربية عام (2007).

ماكس وايس: أستاذٌ مشاركٌ في التاريخِ ودراساتِ الشرقِ الأدنى في جامعة برينستن. وهو مؤلفُ كتاب (**في ظلِّ الطائفية: القانونُ، المذهبُ الشيعيُّ، وبناء لبنان الحديث**) (2010)، ومترجمٌ، مؤخراً جداً، لرواية نهاد سيريس، (**الصمتُ والصخبُ**) (2013). وبعد نيلِـهِ درجة الدكتوراه في تاريخ الشرقِ الأوسطِ الحديث من جامعة ستانفورد، حمل زمالةَ ما بعد الدكتوراه في جامعة برينستن وجمعية هارفارد للزملاء، وكان بحثُـهُ مدعوماً من لجنةِ فولبرايت هايز، ومجلسِ بحثِ علمِ الاجتماع، ومؤسسةِ كارنيجي.

* * *

استهلال

في تشرين الأول عام (2011)، أعلنَ مراسلُ «نيويورك تايمز» في الشرق الأوسط، روبرت ف. وورث، في مقالةٍ مقابلةٍ للافتتاحيةِ عنوانُها «المفكرونَ العربُ الذين لم يحتجوا»، أن الانتفاضاتِ العربيةَ افتقرتْ إلى «أيِّ حاملٍ فكريٍّ قياسيٍّ من النوعِ الذي شكلَ تقريباً كلَّ ثورةٍ حديثةٍ منذ عام (1776) فصاعداً»[1]. وعلى مستوى سطحيٍّ كان هذا حقيقياً. فالقوةُ الفكريةُ السائدةُ في العالم العربي خلالَ العقودِ الثلاثةِ السابقة حركةٌ وسطيةٌ، وهي مجموعةُ مفكرينَ مُعَرَّفَةٌ ذاتياً، على نحوٍ فضفاضٍ، من المسلمينَ المعتدلينَ، والتي دَمَجَتِ الأصالةَ الإسلاميةَ مع الرضوخِ للنظامِ العالميِّ الليبراليِّ الجديدِ، مكيفةً نفسَها مع الوضعِ الاستبدادي الراهنِ في الشرقِ الأوسطِ خلالَ هذه العمليةِ[2]. واستطاعتْ هذه المجموعةُ، في الحقيقةِ، أن تستوليَ على أطلالِ العصرِ الاستبداديِّ بعد تحالفِ الطلابِ الأذكياءِ تقنياً، وتحدَّى العمالُ المؤقتونَ والمنظمونَ الأنظمةَ القديمةَ على نحوٍ جديٍّ في تونسَ ومصرَ والعالمِ العربيِّ بشساعته.

ونحنُ نشككُ في أهميةِ ادعاءِ التايمز على الأقلِّ بطريقتينِ: عن طريق إعادةِ تفحُّصِ الاتجاهاتِ الفكريةِ السريةِ التي سبقتِ الانتفاضاتِ العربيةَ، وبالعودةِ إلى أصولِ التاريخِ الفكريِّ العربيِّ الحديثِ. فقد شَكَّلَ هذا الموضوع أساس المؤتمرِ الذي اجتمعْنا فيه بمناسبةِ الذكرى الخمسينَ لنشر كتابِ ألبرت حوراني البارزِ (**الفكرُ العربيُّ في العصرِ الليبرالي**)، وهي ندوة علمية عُقدت

في تشرين الأول، سنة (2012)، في جامعة برينستن، وجمعتْ أجيالاً متعددةً من المؤرّخين والأدباء والنقادِ الثقافيينَ المعروفين في الساحة الفكريةِ العربيةِ الحديثة[3]. وإذا تعقّبَ المجلدُ الثاني، الذي يصدر عن مؤتمرِ التاريخِ الفكريِّ العربيِّ الحديثِ منذُ الأربعينياتِ حتى الآن، فإن مهمةَ هذا الكتابِ هي مراجعةُ فترةِ حوراني «العصرُ الليبراليُّ العربيُّ» نفسِها. ويخطو مساهمونا خارجَ التأثيراتِ الفكريةِ المباشرةِ في الزمن الحاليِّ، وبدلاً من ذلك يتناولون النهضةَ على أساس أنها أرشيفٌ تاريخيٌّ للمفكّرِ العربيِّ المعاصر[4].

وعَرّفَ المؤرخُ الراحلُ جاك ليغوف المفكّرينَ، بشكلٍ عام، بأنهمْ أفرادٌ مَهمّتُهمْ تأملُ الفكرِ ونشرِهِ، ويعيد بداية ظهورهم إلى القرنِ الثاني عشر، حين أرادَ المفكرونَ الأوربيّونَ الأوائلُ استعادةَ الأعمالِ الكلاسيكيةِ اليونانيةِ من المصادرِ العربية. لذلك، كان مفكرُهُ النموذجيُّ هو مترجمَ النصوصِ العربيةِ، الذي يمكنُ أن يستفيدَ أيضاً من التأليفِ والتركيبِ الفلسفيِّ للمعرفةِ، والذي صنّفه الفارابيّ المعلمُ الثاني بعد أرسطو في القرن العاشرِ[5]. وجعلتْ هذه المواجهةُ التأسيسيةُ، بين أوربا القرونِ الوسطى والإمبراطوريةِ العباسيةِ، نظامَ الجامعةِ الأوربي ممكناً، وسهلتْ، في النهايةِ، قيام عصرِ النهضةِ الأوربي. فأنتجَ القرنُ الثامنَ عشرَ أنواعاً جديدةً من المفكرينَ. وقدَّمَ الاقتصاديونَ التقنيونَ الفرنسيونَ المسوّغَ السياسيَّ الزراعيَّ، وحوّلَ الموسوعيونَ طبيعةَ المعرفةِ الإنسانيةِ ومجالَها ومقولاتِها، وقادَ التجريبيونَ الإسكتلنديون الثورةَ العلميةَ، وأعاد أنصارُ المذهبِ النفعيِّ البريطانيونَ اختراعَ اقتصادٍ سياسيٍّ، وأضفى المثاليونَ الألمانُ الطابعَ الثوريَّ على الوعي الإنساني. وبحلول القرنِ التاسعَ عشرَ، شهدَ نموُّ نظامِ التعليم، ونشوءُ معرفةِ القراءةِ والكتابةِ، وانتشارُ الصحفِ، وتحوّلُ الحرياتِ التي تمّ اكتسابها خلالَ العصرِ الذي تحدثَ عنهُ إريك هوبسباوم في كتابهِ **(عصرُ الثورة)**، نزولَ العلماءِ الأوربيينَ من أبراجِهِمُ العاجيّة، والانشغالَ بالسياسةِ بغية تحسينِ الوضعِ الإنساني[6]. وانتشرَ نعتُ المفكّرينَ بأنهـم «اختصاصيونَ عالميون»،

وذلك من أجل تصنيفه في خانة مثيري شغبٍ -همُ الأسوأُ سمعةً لدى نابليون- ومدحهمْ -في قولِ ماركس المأثورِ- بكونهمْ فلاسفةً لم يفسِّروا العالَمَ فحسبُ؛ بل غيَّرُوهُ أيضاً. وخلال تسعينياتِ القرنِ التاسعَ عشرَ، بعدَ قضيةِ دريفوس خصوصاً، برز «المفكرونَ» وكأنهم فئةٌ اجتماعيةٌ قابلةٌ للتصنيف عالمياً -ولنفكر في زولا، لازار، بندا- لتسميةِ المفكرينَ الذين، في الأحوالِ جميعها، كانوا يتصرَّفون علناً[7].

وتعرّضَت المحاولات التنويريةُ الأولى إلى هجومٍ في الغربِ وغيرهِ على حدٍّ سواءٍ، لكنّهُ ظلَّ محكَّ التاريخِ الفكريِّ العالَمي[8]. وكان للنموذجِ الأوربي، في كتابةِ تاريخِ الأفكار، تأثيرٌ عميقٌ في الدراساتِ الشرق_أوسطية الناطقةِ بالإنجليزية بعد الحربِ العالمية الثانيةِ. وكان ألبرت حوراني شخصيةً رئيسةً في هذا المجال. لقد ولد هذا الأخير عام (1915)، وينتمي إلى عائلةٍ لبنانيةٍ تقيم في مانشستر. كما أنه تلقّى تدريسه في جامعة أكسفورد، وأصبحَ شخصيةً مؤثّرةً في صنعِ السياسةِ البريطانية نحو العالم العربي، قبيل بداية انتهاء «فترةِ بريطانيا في الشرق الأوسط»، من وراء الكواليس[9]. وعند انهزام فلسطين في حرب عام (1948) وتطرُّف السياسةِ العربيةِ مع أواخر الخمسينياتِ، انسحبَ حوراني من العملِ السياسيِّ والعامِّ، وصبَّ طاقاتِهِ الفكريةَ في بناءِ مركزِ الشرقِ الأوسط في كليةِ سانت أنتوني، أكسفورد، كونه محوراً عالمياً للدراسات الشرق-أوسطية الحديثةِ[10].

يظلُّ كتابُ (**الفكرُ العربيُّ في العصرِ الليبراليِّ**) العملَ الذي حدّد مَجْدَ حوراني العلميَّ. ومنذُ أنْ أصدرتْ منشوراتُ جامعةِ كمبردج الطبعةَ الثالثةَ، عام (1983)، أعيدَ إصداره ثماني عشرة مرةً، وهو يُعدُّ -ببيعِ (21000) نسخةٍ منه- أحدَ عناوينِ منشوراتِ جامعةِ كمبردج الأكثرَ بيعاً على الإطلاقِ في الدراسات الشرق أوسطية. وصنّفَهُ استطلاعٌ حديثٌ أجرتْهُ الجامعةُ الأمريكيةُ في القاهرة، بأنهُ ثالثُ أكثرِ كتابٍ مؤثرٍ في هذا المجال مباشرةً بعد كتابِ إدوارد سعيد (**الاستشراق**) وكتابِ حنا بطاطو (**الطبقاتُ الاجتماعيةُ**

القديمةُ والحركاتُ الثوريةُ في العراق)، المنشورينِ كليهما أوّلَ مرةٍ عام (1978)، ولكنْ ذلك قبل صدورِ كتابِ تيموثي ميشيل (**استعمارُ مصرَ** عام 1988) بقليل[11]. وأصبح حوراني عميدَ تاريخِ الشرقِ الأوسط الحديثِ في الأوساط الأكاديميةِ الإنجليزيةِ والأمريكية، لكنَّ كتاباتِهِ الأكاديميةَ كان لها تأثيرٌ أقلُّ في منطقةِ الشرقِ الأوسطِ. وتوافرَ القليلُ منها بالعربيةِ في حياتهِ، ولم يُترجَمْ كتابُ (**الفكرُ العربيُّ**) إلا في عام (1997)[12][*].

واستُلهِمَ (**الفكرُ العربيُّ في العصرِ الليبرالي**) من كتابِ (**نحو محطة فنلندا**) (1940)، وهو عبارةٌ عن إعادةِ تمثيلِ إدموند ويلسون الملحميةِ لملتقى مفكّري ما بعد التنويرِ لتكوينِ لينين حتى عام (1917)[13]. وقرّرَ حوراني استعمالَ إطارٍ خاصٍّ بالأجيالِ للتحليلِ في كتاب (**الفكرُ العربيُّ**) بعد رفضِ مفاهيمَ أخرى أعمَّ لتاريخِ الأفكارِ آنذاك[14]. وعَبّرَ عن قلقِهِ من أنَّ مؤلفات توينبي الحضاريَّة الكُبرى، أو عملَ أ. لوفجوي (**أفكارٌ موحدةٌ**)، أوِ الانقساماتُ إلى مدارسِ فكرٍ... قد يشوهُ الخلافاتِ بين المفكرين الأفرادِ، وقد يفرضُ وحدةً زائفةً على عملهم[15]. وبعدَ كتابِ (**الفكرُ العربيُّ**) ظهرتْ بعضُ التحليلاتِ الطبقية والتصنيفاتِ النموذجية الاعترافية[16]. وعلى أيَّةِ حالٍ، توصّلتِ السِّيَرُ الذاتيةُ كافةً لتعريفِ متغيراتِ التاريخِ الثقافيِّ العربي في الثقافةِ الناطقةِ بالإنجليزية[17]. وتركَ حوراني نفسه تاريخَ الأفكار، واتّجهَ نحو التاريخ الاجتماعيِّ حينَ ساهم في دفعِ جيلٍ أصغرَ من العلماء للبحثِ في أصولِ القوميةِ العربية خلال القرن التاسعَ عشرَ[18].

ويُقوّمُ كتابُنا هذا، وبعد أكثرَ من خمسينَ سنةً على ظهورِ كتاب (**الفكرُ العربيُّ**) أوّلَ مرةٍ، حالةَ التاريخِ الفكريِّ العربيِّ الحديث، ومكانةَ كتابِ حوراني المهيبةَ فيه. وفي روح كتابِ حسين المرصفي (**الكلمُ الثماني**) الصادرِ

(*) ثمّة ترجمةٌ عربيةٌ للكتاب قام بها كريم عزقول صدرت عام (1968) عن دار النهار في بيروت- لبنان؛ أي بعد ست سنوات من صدوره أوّلاً عام 1962. (المترجم).

عام (1881)، وعملِ ريموند وليمز (**الكلماتُ الدليلية**) الصادرِ عام (1976)، تأخذُ المقدمةُ الكلماتِ الأربعةَ من عنوانِ حوراني (عربيٌّ، فكرٌ، ليبراليٌّ وعصرٌ) لإعادةِ النظرِ في التاريخ الفكريِّ العربيِّ الحديث منذ عام (1962). وتطرحُ هذه الكلماتُ سلسلةً من الأسئلةِ المترابطةِ المتعلقةِ بمفاهيم لها علاقة باللغةِ والعقلِ والزمنِ والحريةِ: ما الحقبةُ الزمنيةُ ومَنْ يعرفها؟ هل توجد علاماتٌ أخرى غيرُ زمنيةٍ للانبعاث والاستمراريةِ إلى جانب احتلالِ نابليون لمصر عام (1798) أو اندلاعُ الحربِ العالميةِ الثانية، والذي يجبُ على مؤرّخِي الشرقِ الأوسط الحديثِ الاهتمامُ بها؟ كيف غيّرتِ اللغةُ العربيةُ التطوراتِ السياسيةِ والاجتماعيةِ والثقافيةِ والاقتصاديةِ خلال القرن التاسعَ عشرَ الطويلِ وأثّرت فيها؟ ما العلاقةُ بين الفكرِ والممارسةِ في مجال اللغةِ والأدبِ والترجمةِ؟ هلِ الفكرُ معيارٌ وحيدٌ يقاسُ بهِ التاريخُ الثقافيُّ؟ كيف يمكنُ لمؤرّخِي العالمِ العربيِّ التحركُّ خارجَ علاقةِ التعايشِ الواضحة بين التاريخِ الفكريِّ والتقاليدِ الأوربيةِ لليبرالية؟ بما أن حوراني قد ربط الصفةَ اللغويةَ «عربيٌّ» وليس اسم «عربٌ» بـ «الفكر»، فماذا يعني هذا الاختيارُ بالنسبةِ إلى العلاقةِ بين الفكرِ واللغةِ والمجتمعِ في النهضة؟

منذُ عام (1967)، تحولَ العديدُ من المفكرينَ العربِ من النظرِ إلى الماضي بوصفه مرحلةً اجتماعيةً اقتصاديةً يجبُ التغلبُ عليها وتفنيدُها، نحو تبنّي إطارِ التشخيصِ المَرَضيّ للحالة العربية. وقد دأبوا على بكاء غيابِ قدرةِ المفكرينَ العربِ على قبولِ واقع العالمِ الحديث. فأصبحَ «التذمرُ العربيُّ» و«سوءُ الحظِّ» سمات المفكّرين العربِ المتحدثين بالإنجليزية والفرنسيةِ، على حدٍّ سواءٍ[19]. وفي إطار صخبِ التشاؤمِ الثقافيِّ والسياسي، والذي أظهرَ تطابقاً معيناً مع اتجاهاتٍ في النظريةِ النقديةِ الأوربية واليسارِ العالمي[20]، ظهرَ مجدداً إحياءٌ للاهتمامِ بأصولِ الفكرِ العربيِّ الحديث كافةً، وبالنهضةِ خصوصاً، بين المفكرينَ في العالم العربيِّ منذ نهايةِ الحربِ الباردة، التي تزامنت مع الحربِ الأهليةِ اللبنانية، نحو عام (1990).

لقد وسعَ التغييرُ النموذجيُّ، الذي حدث أولاً بين العلماءِ العربِ في أوائل التسعينيات، والذي انتقل إلى مجال الدراسات والأبحاث الأنكلوفونية منذ عام (2001)، الآفاقَ الاجتماعيةَ والتحليليةَ للتاريخِ الفكريِّ العربي. وقد صارت تلك الدراسات الآن تتضمنُ، إضافة إلى الاهتمامات السابقة، أبحاثاً تخصّ مجال: النساء والمهمشين[21]؛ واليهود[22]، والكرد[23]، والأرمن[24]، والشيعة[25]، والإباضية[26] وسكان شمال أفريقيا[27]؛ والقرويين والمبعدين الذين يعيشون في الشتاتِ[28]؛ والتقدم الحضري، ومفهوم الزمن، والترجمة[29]؛ والمسرح، والتصوير الفوتوغرافي، والرسم، والموسيقا[30]؛ والرغبةِ والتأثير[31]؛ والآداب الكلاسيكية المحدثة والشعبية[32]؛ والتناسج الأدبي التركي-العربي[33]. وبعد عقودٍ من الإهمالِ، ظهرتِ النهضةُ -ناشطةً ثانيةً- في كلٍ من المخيّلةِ العربيةِ الشعبية والبحثُ الأكاديميُّ وحوارُ الدولِ العربية، وكلُّها راحت تحاول وضع تصوّرات حول التاريخِ والحداثةِ العربيينِ. ولمَّا عجَزْنا عن تحديد ماهية جميع اتجاهات البحث الحديثة بسبب كثرتها، تجرّدَ كتابُنا محاولاً إعطاءَ شكلٍ لها.

ويصاغُ كتابُ (**الفكرُ العربيُّ بعد العصرِ الليبرالي**) في خمسةِ أجزاءٍ محاطةٍ بمقدمةٍ وخاتمةٍ. ويتناولُ الجزءُ الأولُ منهُ تراثَ ألبرت حوراني، ويتطرقُ الجزءُ الخامسُ منه إلى معنى النهضة بالمقارنةِ مع التاريخِ الفكريِّ الآسيوي الجنوبي، وفي ضوءِ «الربيعِ العربي»، متضمناً فصلينِ، كلٌّ منهُما يشكل وحدةً مستقلةً. وتضمُّ الأجزاءُ من الثاني إلى الرابع ثلاثةَ فصولٍ، وتسبق كل منها مقدمةٌ قصيرةٌ. وتُربَطُ هذه الفصولُ والأجزاءُ بحواراتٍ تاريخيةٍ مدوّنةٍ بصورةٍ أوسعَ، وسياقاتٍ تاريخيةٍ، وبأهم الشخصياتِ في كل فصل، مع شخصياتٍ أساسيةٍ أخرى من عصر النهضة. ويعرضُ الجزءُ الثاني ثلاثَ حكاياتٍ بحثيةٍ واسعةٍ للتحولاتِ السياسيةِ العثمانيةِ منذ القرنِ الثامنَ عشرَ إلى الحربِ العالميةِ الأولى؛ ويناقش الجزءُ الثالثُ مفكرينَ أفراداً من عصر النهضةِ، ونصوصاً تعود إلى منتصفِ القرن التاسعَ عشرَ وصولاً إلى

أوائل فترةِ الانتداب؛ ويستكشفُ الجزءُ الرابعُ ثلاثَ حالاتٍ لصراعِ العرب مع الليبراليةِ منذُ قيام ثورة تركيا الفتاة عام (1908) حتى الحربِ العالميةِ الثانية.

أُلقيت هذه المقالاتُ في مؤتمرٍ حول «ما بعد الفكرِ العربيّ في العصرِ الليبرالي: الاتجاهاتُ الجديدةُ في تاريخ الشرقِ الأوسطِ الفكريّ». إذِ اجتمعْنا معاً في جامعة برينستن، في تشرين الأوّل (2012). ونحن ممتنُّونَ، ولاسيّما لأولئك الأوصياءِ الداعمينَ الذين جعلوا المؤتمرَ ممكناً في المقامِ الأول: صندوقُ تمويلِ ديفيد أ. غاردنر (1969) السحريُّ، ومجلسُ العلومِ الإنسانية، وبرنامجُ الدراساتِ الدوليةِ والإقليمية (PIIRS)، ومديرُهُ مارك بيسنجر. وقد أكدت باتريسيا زيمر أن المؤتمرَ انطلقَ من دون عوائقٍ تذكر؛ وقدمَ جوي شارفشتاين ملصقاتٍ جميلةً وموادَّ ترويجيةً؛ بينما ساهمَ بارب ليفي، من قسم التاريخِ، بدعمٍ لوجستيٍّ مهم.

ونحن مسرورونَ أيضاً، ومدعوون للاعترافِ بمشاركةِ ومساهماتِ حسام أبو العلا، وروجر ألين، وعباس أمانات، وفادي بردويل، وأوريت باشكين، وإل. كارل براون، وإليوت كولا، ومايكل كوك، وأمنية الشاكري، ومايكل غيلسنان، وأليس غولدبرغ، ومولي جرين، وبرنارد هيكل، وسوزان إ. كساب، وليتال ليفي، وزاخري لوكمان، وعفاف لطفي السيد مارسو، وحسين عمر، وخالد رويحب، وآدم صبرا، وإيف تروت باول. وفي منشوراتِ جامعة كمبردج، كانت ماريغولد أكلاند، التي لا تكلُّ، مصدراً للإلهامِ والحكمةِ. وبعد تقاعدِها قبل الأوان، قدَّرنا الخدماتِ التحريريةَ التي قدمها ويل هاميل وكيت غافينو، كما أننا ممتنون للنقدِ البنّاءِ الذي قدمه المُراجعَينِ الخارجيينِ اللذين اختاروهما. وعملتْ محررةُ الدراساتِ الأفريقيةِ والشرق أوسطية الحالية، ماريا مارش، بمعية طاقمها، بجدٍّ لإيصالِ مخطوطتِنا إلى شكلها النهائي المطبوع. ونحن ممتنّونَ جداً لكل شخصٍ يعملُ ضمن دار نشر جامعة كمبردج.

إن بهجتنا لرؤيةِ هذا الكتابِ منشوراً ممتزجةٌ بحزنٍ عميقٍ؛ فبينَ المؤتمرِ والنشرِ فقـدْنا اثنينِ من زملائِنا ومستشارِيْنا وأصدقائِنا المحبوبينَ: الأستاذُ س. أ. بايلي، مؤلفُ الفصل الثاني عشر ومؤرّخُ الهندِ البريطانيُّ المبجّلُ كثيراً، والذي عانى من سكتةٍ قلبيةٍ قاتلةٍ في شيكاغو (18 نيسان 2015)[34]. والأستاذُ توماس فيليب، مؤلفُ فصلين في هذا الكتابِ، ومؤرّخُ ألمانيا الأبرزُ للشرقِ الأوسطِ الحديث، والذي توفـيَ بعد إخفاقِ دورةِ معالجتِهِ النهائيةِ في أثناء محاولة استئصالِ سرطانِهِ في (11 حزيران 2015)[35]. لقد قام كلاهُما على الفور بتسليم تعديلاتهما النهائيّةِ، وكانا متحمسينِ لرؤيةِ الشكلِ النهائيِّ لجهدِهما وجهدِنا وهما يجتمعان بمحبة. وعليه، فنحن نُهدِي هذا الكتابَ لذكراهما.

***

الهوامش

1- www.nytimes.com/2011//10/30/sunday-review/the-arab-intellectuals -who-didnt-roar.html?_r=0

2- براورز (2009).

3- وايس وهانسن (آتٍ قريباً).

4- المفهومُ المفيدُ للنهضةِ بكونهِ أرشيفاً صاغه بو علي (2012).

5- ليغوف (1957 :22-27). انظر أيضاً غوتاس (1998).

6- تشارل (1996).

7- جينينغز و أ. كيمب ويلتش (1997).

8- انظر، من بين أمور أخرى، ميهتا (1999)، وتشاكرابارتي (2000)، وموثو (2003)، وبيتس (2005)؛ وكونراد (2012)، وموين وساتوري (2013).

9- مونرو (1963).

10- للمزيد حول حياةِ حوراني وفكرِهِ، انظر الفصول التي كتبها أوين وهانسن في هذا الكتابِ.

11- www.aucegypt.edu/GAPP/mesc/Documents/MESC%20November %202005%20Issuc.pdf.

12- حوراني (1997).

13- ناف (1993: 41-42).

14- لفصلِ أجيالِ حوراني ثلاثة زائد واحدٍ، والتي صنعتِ العصرَ الليبرالي، انظر: مقدمةَ الجزءِ الثالث.

15- حوراني (1983: 5). انظر أيضاً: د. ريد (1982).

16- لتصنيف مسلم ومسيحي وعلماني، انظر شرابي (1970)؛ ولتحليل ماركسي، انظر بطاطو (1978).

17- تتضمن بعضُ السيرِ الذاتيةِ الرائعةِ: جندزيير (1966)، وكيدي (1968)، وكليفلند (1971)، ود. ريد (1975)؛ وديلانو (1982)،

وسميث (1983)، وكليفلند (1985)؛ وسيدجويك (2009)، وكوك (2010). وانظر أيضاً المساهمات إلى بحيري (1981) وألين (2010).

18- أصبحتِ الدراساتُ القابلةُ لتعديلِ القوميةِ العربية الاختبارَ المهيمنَ في القرن التاسعَ عشرَ منذ أوائل ثمانينياتِ القرن العشرين: عبد العزيز الدوري (1984)، وغرشوني وجانكوفسكي (1986)، ومصلح (1988) خالدي، وأندرسن وآخرون (1991)، وغرشوني وج. جانكوفسكي (1997)، وك. فهمي (1997)، وغلفين (1998)، وشويري (2000)، وتروت باول (2003)، وغاسبر (2009)، وحكيم (2013).

19- انظر على سبيل المثال: عجمي (1981، 1997)؛ وغليون (1991)؛ وقصير (2006).

20- كوتشيان (2014).

21- بوث (1995، 2001، 2006، 2013، 2015)، وفلايشمان، (2003)، وبراكلمان (2004)، وبارون (2005)؛ وخوري مقدسي (2010)، وغورمان (2010).

22- جندزيير (1966)، وباشكين (2012). وليفي (2009، a2013، 2013)، وبيهار وبن درور بينيت (2013)، وغريبتس (2014)، وج. كوهين (2014).

23- وينتر (2006).

24- دير ماتوسيان (2014).

25- ت. خالدي (1983)، ونايف (1996)، وميرفن (2000).

26- غزال (b 2010).

27- أومري (2006)، وماكدوغال (2006، 2011)، وغزال (a 2010، 2013، 2015).

28- دخلي (2009)، وغاسبر (2009).

29- هانسن (2005)؛ وبارك (2013)؛ وتاج الدين (2009).

30- سادغروف (1996)، ومستيان (2011، 2014)؛ وشيهي (2012)؛ وشيد (2010)؛ وزبيدة (2002)، وشانون (2006)، وس. تاماري (2008)، وويلسون (2013).

31- مسعد (2006)؛ والعريس (2013).

32- نوراني (2010)؛ و ز. فهمي (2011).

33- غوث (2003).

34- درايتون (2015).

35- هانسن (2015).

* * *

ملاحظاتٌ حول الترجمةِ الصوتيةِ والترجمةِ غير الصوتيةِ

ترجمْنا عناوينَ النصوصِ العربيةِ إلى الإنجليزية حيث تظهرُ في النصِّ الأساسي، وأبقيْنا الأصليةَ في قائمةِ المراجع. وتركْنا بعضَ المصطلحاتِ التقنيةِ العربيةِ الرئيسةِ والمقولاتِ الاجتماعيةِ والمواقعِ الجغرافيةِ بالعربيةِ؛ وذلك نظراً لأن ترجمةَ كلمةٍ بكلمةٍ كافيةٌ غيرُ متوافرةٍ أو مضللةٌ؛ مثلُ: كلمةِ (ulama) لرجالِ الدينِ المسلمين، أو (ijtihad) للممارسةِ الشرعية للتفكيرِ المستقل، أو (takfir) التي تقاربُ معنى الحرمانِ الديني؛ أو (Tanzimat) لفترةِ الإصلاحِ العثمانيةِ خلال القرن التاسعَ عشرَ، و(Bilad al-Sham)، الإشارةُ الشائعةُ لسورية الجغرافيةِ، المتضمنةِ لبنان وفلسطين، قبلَ الحربِ العالمية الأولى. لكننا جرَّدْنا هذه المصطلحاتِ من علاماتِ تحديدِ طريقةِ النطقِ الضروريةِ (ما عدا الحرفَ «عين،» و «الهمزةَ»). واتبعْنا كذلك نظامَ ترجمةِ (IJMES) الصوتيَّ المبسطَ. فالمتحدثُ المحليُّ وغيرُ الخبيرِ قد تحبطُهُ حذلقةُ علاماتِ تحديدِ طريقةِ النطقِ الكاملةِ؛ أمّا المتخصّص، فسيعرفُ ما عنَتْهُ. وعبّر حوراني نفسُهُ عن سخطه تجاهَ طريقةِ نطقِ مستشرق المنمقةِ لأسماءِ العلمِ العربيةِ عند توقيعِ مراجعةٍ باسم (Albirt l-Ḥawrānī)[1]؛ وإذا، مثلُ سلمان رشدي من بعده، لم يشعرْ بالضياعِ في الترجمةِ، فإنه بالتأكيدِ حَصّلَ استثناءً بأنْ تحولَ إلى «رجلٍ مستنسخ»[2].

وتعالج قضيةُ الترجمةِ الصوتيةِ بالمقارنة مع ترجمةِ المصطلحات العربية قضايا جديةً حول الموضعيةِ والطريقةِ، ونودُّ أن نعرضَ، باختصارٍ، ما يتعلقُ بالمصطلحِ الذي ينبني عليه هذا الكتابُ، الذي هو: النهضةُ[3]، وإن كنَّا سنتبنَّى ترجمةَ حوراني «العصرُ الليبراليُّ»، أو نتبعُ اتجاهاتٍ حديثةً لانتشارِ «النهضةِ»، فإن تاريخَ الفكرِ العربيِّ، خلال القرن التاسعَ عشرَ وأوائلِ العشرينَ، لا يؤثِّرُ في محاولة تأطيرِ موضوعِ الدراسةِ فحسب، ولكن في العلاقةِ بين نصِّنا وقُرَّائِنا أيضاً. ويشجعُ التعبيرُ الأولُ مقارنات (وتمييز) عملياتٍ فكريةً مماثلةً في مكانٍ آخرَ، لكنهُ يأتي على حسابِ ضبطِ المفكرين غيرِ الغربيينَ وتحويلِهِمْ إلى غرفةِ انتظارِ التاريخ، وإلى التعديلِ، أو إلى قرصنةِ المفاهيم[4]. وبالمقابلِ، ترجمةُ تعبيرِ حوراني «العصرُ الليبراليُّ» صوتياً على أنها تعني «النهضةُ» قد تنفِّرُ القراءَ غيرَ المعتادينَ على العربية، وتعزل وتُضفي طابعَ الغرابةِ على تاريخِهِ أو تُعيقُ المقارناتِ مع التشكيلاتِ الثقافيةِ المعاصرةِ في مكانٍ آخرَ.

ومُيزتِ الترجمةُ العربيةُ لكتاب حوراني إلى (الفكرُ العربيُّ في عصرِ النهضة) عام (1997) بإعطاء معنىً أوسعَ للقرن التاسعَ عشرَ الطويلِ في العالمِ العربي. وقدِ انتشرَ الاهتمامُ بالنهضةِ أيضاً في الثقافة الإنجليزية بين أيلولَ (2001) وانتفاضاتِ عام (2011). ويمكن النظر إلى قرارِنا إعادةَ تفسيرِ «العصرِ الليبرالي» بتعبيرِ «النهضةِ» بمنزلةِ نوع من الاعترافِ بهذه الاتجاهاتِ. وإذا قدمْنا تعبيرَ النهضةِ للمعجم الإنجليزي مع الغموضِ التاريخيِّ السابقِ الذكر، فهذا ليسَ لأننا نعدُّهُ أكثرَ أصالةً، لكنَّنا بالأحرى نهدفُ، من خلال ذلك، إلى استعمالِ التقليدِ الثقافيِّ العربيِّ الحديث وحدَهُ، والمصطلحاتِ الموجودةِ والمتنافسةِ عالمياً. وأظهرَ قاموسُ الكلماتِ غيرِ القابلةِ للترجمة أنَّ التغيراتِ الدقيقةَ في المعنى بالضبط تُحيي العلومَ الإنسانيةَ حين تهاجرُ المصطلحاتُ غيرُ القابلةِ للترجمةِ عبر مجتمعاتٍ مقيدةِ اللغةِ في الخطاب[5]. فالاحتفاظُ بتعبيرِ النهضةِ يتفادى أيضاً التحديدَ الليبرالي المفرطَ

ويمنعُ، كما نظنُّ، تماماً، توتّرَ العصرِ الغزيرِ بين وهمِ الأصالةِ وقلقِ التغلغلِ الثقافيِّ للغرب. وأخيراً، إذا دخلتِ النهضةُ ذاتَ يوم قاموس أكسفورد الإنجليزي، فسيكونُ ذلك اعترافاً متأخّراً بأن النهضةً قدّمتِ العديد من التعبيراتِ المعاصرةِ الجديدةِ، وترجمتْ صوتياً كلماتٍ أوربيةً إلى المعجمِ العربيِّ الحديث.

* * *

الهوامش

1- أوين (1997).

2- رشدي (1991: 17).

3- لتاريخٍ مختصرٍ حول قلقِ النسخِ في دراساتِ الشرق الأوسط، انظر ميسيك (2003).

4- تشاكرابارتي (2000)، أندرسن (1983).

5- كاسين (2014).

* * *

المختصرات

AHR	المجلةُ التاريخيةُ الأمريكيةُ.
BRIJMES	المجلةُ البريطانيةُ للدراساتِ الشرق الأوسطية.
BSOAS	نشرةُ مدرسةِ الدراساتِ الشرقيةِ والأفريقيةِ.
CSSAAME	دراساتٌ مقارنةٌ آسيويةٌ جنوبيةٌ وأفريقيةٌ وشرق أوسطية.
CSSH	دراساتٌ مقارنةٌ في تاريخ المجتمعِ.
IJMES	المجلةُ الدوليةُ للدراساتِ الشرق أوسطية.
JAL	مجلةُ الأدبِ العربي.
JAOS	المجلةُ الأمريكيةُ لجمعيةِ الاستشراقِ الأمريكي.
JIS	مجلةُ الدراساتِ الإسلامية.
JPS	مجلةُ الدراساتِ الفلسطينية.
MEL	الآدابُ الشرق أوسطية.
MES	الدراسات الشرق أوسطية.
MIH	التاريخُ الفكريُّ الحديث.
OUP	منشوراتُ جامعة أكسفورد.
PUP	منشوراتُ جامعة برينستن.
WI	Die Welt des Islams (عالمُ الإسلام).

المقدّمةُ

اللغةُ، العقلُ، الحريةُ، والزمنُ

التقليدُ الفكريُّ العربيُّ الحديثُ في أربعِ كلماتٍ

دجنس هانسن وماكس وايس

غالباً ما قامَ الكتّابُ العربُ مؤخراً باستلهام التراثِ المحيِّر للنهضة في لحظات الأزمةِ والأملِ وسطَ موجةِ الانتفاضاتِ العربية، التي انطلقت عام (2011). وقد أدى الإحياءُ العربيُّ وفترةُ إصلاحِ القرن التاسعَ عشرَ الطويلةُ، التي رآها ألبرت حوراني، على نحوٍ ممتازٍ، أنها العصرُ الليبراليُّ المقسّمُ زمنياً بين الأعوام (1798-1939)، دوره بوصفه حقيقةً عمليةً تأسيسيةً للحداثةِ العربيةِ، وحجر أساسٍ للتأملِ الذاتيِّ الثقافيِّ. فمن الناحيةِ التاريخيةِ، تعني «النهضةُ»، وهي عبارة مشتقّة من «النهوض»، لكنَّها تفسَّرُ عادةً باستعمال تعابير من قبيل «عصرُ النهضة»، أو «الصحوة»- وهي لم تكن يوماً عمليةٌ موحدةٌ أو عامل مستقر، كما أنه لا يمكنُ تتبعُ تاريخ بداياتها وردِّه إلى لحظةِ بدايةٍ وحيدةٍ مسلَّم بها[1]. وفي الحقيقةِ، وُجدتِ النهضةُ قبل أن توجدَ كلمةٌ تعبرُ عنها، وقبلَ استثمارِ ذلك التعبيرِ بمعانٍ مختلفةٍ. وستقوِّمُ هذه المقدّمةُ، على نحوٍ نقديّ، تاريخَ وتاريخانيةِ النهضةِ، عن طريق الاشتغال على الكلماتِ الأربعِ في دراسةِ حوراني المؤثّرةِ الخاصة بتلك الفترةِ (الفكرُ

العربيُّ في العصرِ الليبراليِّ)؛ لكونِها نقاطَ مدخلٍ تحليليٍّ: اللغةُ، والعقلُ، والحريةُ، والزمنُ. وقبلَ التحولِ إلى تلك المفاهيم الرئيسةِ، مع ذلك، علينا أن نضعَ مخطّطاً تسلسلياً لتصوراتِ النهضةِ العربيةِ المبكّرةِ إلى جانبِ السياقِ السياسيِّ والأكاديمي لعام (1962)، السنة التي نُـشرَ فيها أوّلَ مرةٍ كتابُ (**الفكرُ العربيُّ في العصرِ الليبراليِّ**)، ودراساتُ إحياءِ النهضةِ في العقدينِ اللذينِ سبقا الانتفاضاتِ العربيةَ عام (2011).

التصوراتُ العربيةُ وطرقُ استقبالِ النهضةِ:

لم يستعملْ ألبرت حوراني تعبيرَ النهضة أبداً، ولم يتطابقِ الجيلُ الأولُ من النهضويين مع مثلِ هذا التعبيرِ[2]. وجاءت الدعوةُ السياسيةُ والوطنيةُ الأولى للنهضةِ من خلال الجيلِ الثاني للكتابِ السوريينَ- اللبنانيين في مصر، ولاسيّما منهمُ المتطرفانِ الشابانِ فرنسيس مراش (1836-1873)، وأديب إسحاق (1856-1884)[3]. وأصدرَ زميلُهما المعارضُ المتجوّلُ أحمد فارس الشدياق (1804-1887) الاستعمالَ المبرمجَ الأوّلَ للتعبير، لمَّا أعلنَ قائلاً: «لا توجدُ نهضةٌ من دون نهضةٍ نسائيةٍ»[4]. وبدأتْ صحيفةُ (الهلال) القاهرية بتدوينِ هذا التعبيرِ منذ عام (1892)، وإن أوّلياً بمعناه الأدبيِّ فحسبُ[5]. وتجنّبَ جرجي زيدان (1861-1914)، المحرّرُ المؤسّس في الهلال، دعوةَ الشدياق، وأجاز كلمةَ النهضةِ بدلاً من عصبةِ الرجالِ العظماءِ في كتابهِ (**السِّيَرُ الذاتيةُ لشخصياتٍ مشهورةٍ من الماضي في القرنِ التاسعَ عشرَ**)، المنشور أوّلَ مرّةٍ عام (1902-1903) بتمويلٍ من الإباضي سلطان زنجبار[6]. وقدمَ كتابُ زيدان الواسعُ الانتشارِ نموذجاً للعديدِ من المؤرّخين اللاحقينِ للنهضة، كالسِّيَرِ الذاتيةِ التي ألّفها الرومانسيّ المصريّ عباس محمود العقاد خصوصاً (1889-1964). وصدرتِ المجلاتُ الأولى تحتَ اسمِ النهضة، وهي تتمحور حول ثورةِ تركيا الفتاة عام (1908)[7]. وأصبحَ التعبير، بعد ذلك، راسخاً؛ نظراً لكونِهِ مبدأ تنظيمياً ونقطة استنهاضٍ للوعي تشتغل عن طريق جمعيةِ النهضةِ العربية التي أسسها أفرادُ تركيا الفتاة من دمشق[8].

وفي عام (1924)، أجرتِ الجامعةُ الأمريكية في بيروت (AUB) مسابقة في مجال كتابةِ مقالةٍ طلابية حول «أسبابِ النهضةِ العربيةِ في القرن التاسعَ عشرَ». وكانَ على الفائز بجائزةِ (هاوارد بليس) الطالبُ البالغُ من العمر (22) سنة، أنيس نصولي، أن ينشرَ مقالتَهُ الرمزيةَ على نحو متسلسلٍ في مجلاتِ الجامعةِ الأمريكية في بيروت وجامعةِ القاهرةِ المحلية قبل نشرِها بصفة كتابٍ دراسيٍّ واسعِ الانتشارِ عام (1926)[9]. وكانَ وصفُ نصولي للنهضةِ أكثرَ تطوّراً بكثيرٍ من قصصِ زيدان المتعلقةِ بالسيرة، وتوقَّعَ، على نحوٍ ما، مفهومَ حوراني. ومهّدتْ أوصافُ السفرِ لمستشرقَي التنوير الكونت دي فولني وجان لويس بوركهاردت الطريقَ لكتابه. وجرى سردُ احتلالِ نابليون لمصر من عام (1798) إلى (1801)، والصعودِ اللاحقِ لمحمد علي باشا وفق رواية المؤرّخِ المصري عبد الرحمن الجبرتي. واندمجَ دورُ المبشرينَ الأجانبِ في تأسيس المدارسِ وآلاتِ الطباعة في تحليلٍ كان مميزاً؛ لتقسيمِهِ ذلك إلى فصولٍ تدورُ حولَ مؤسساتٍ ثقافيةٍ جديدة: «الصحافةُ والمنشوراتُ»، «الجمعياتُ الأدبيةُ والعلميةُ»، «المكتباتُ العامةُ»، «المستشرقونَ والنهضةُ»، «المسرحُ» و«الهجرةُ»[10].

وخلال السنة نفسها، التي نُشر فيها كتاب نصولي الدراسي حول النهضة، نشرَ طه حسين (1889–1973) كتابَهُ المؤثّرَ **(في الشعر الجاهلي)**، الذي تحدّث عن موضوع يتعلق بكون العديدِ من القصائدِ العربيةِ الكلاسيكيةِ المنسوبة إلى «عصرِ الجاهليةِ» كُتِبتْ في الحقيقةِ بعد ظهورِ الإسلام. وسبَّبَ هذا الكتابُ ضجّةً هائلةً، واتُّهِمَ حسين بالكفر بسبب الشكوكِ العلميةِ التي صبَّها على الطبيعة القدسيةِ للقرآنِ، وأنذرتْ بإمكانيةِ تحريضِ عصيانٍ شعبي[11]. وكانَ طعنُ حسين ودفاعُهُ اللاحقُ سيمزقُ (جدلياً وبشكلٍ كليٍّ) الانسجامَ والتوفيقيةَ اللذينِ ميَّزا النهضةَ بعد التصدعاتِ المتقطعةِ التي ظهرتْ علناً، وكذا عندَ نشرِ كتابِ فرح أنطون **(فلسفةُ ابنِ رشد)** عام (1903)، وكتابِ علي عبد الرازق **(الإسلامُ وأصولُ الحكم)** عام (1924)[12].

وفي سنواتٍ لاحقةٍ، نشرَ بعضُ أولئك المتنافِسينَ الإيديولوجيينَ، مثلُ المنظِّمِ المؤيدِ للوحدةِ الإسلاميةِ المنفيِّ شكيب أرسلان (1869-1946)، الذي حاضَرَ في «النهضةُ العربيةُ في الوقتِ الحالي» لدى عودتِهِ إلى دمشق عام (1937)، والمؤرِّخ الشيوعيّ اللبنانيّ رئيف خوري، الذي كتبَ دفاعاً معادياً للفاشيةِ عن الثورة الفرنسية عام (1943)، والبعثيين زكي الأرسوزي (1899-1968) وميشيل عفلق (1910-1989). واستعملوا كلُّهُمْ تعبيرَ النهضةِ لصياغةِ أشكالٍ مختلفةٍ من الانبعاثِ القوميِّ العربي[13]. ومنذ البداية، كان التركيزُ على فترةِ النهضة في أنّها مصدرٌ لوعيٍ عربيٍّ حديثٍ عامٍّ يجبُ تأكيدُه بحواراتٍ عنِ الأصالةِ القديمةِ. وشجَّعَ ظهورُ علمِ الآثارِ هوياتٍ إقليميةً وعرقيةً أساسيةً قدّمت تسويغاً لإحداث الاستعمار دولاً قوميةً جديدةً[14]. وغالباً ما صوّرتْ هذه الخطاباتُ الدولَ العربيةَ، مصرُ خصوصاً، بأنها كياناتٌ نسائيةٌ سعى الوطنيونَ المؤمنونَ بطهارتِها المجازيةِ إلى حمايتِها من انتهاكات الحكم الاستعماري[15].

وللردِّ على هذا التجسيدِ، استحضرت النسويات العربيات نهضة نسوية، في مصرَ وفلسطينَ ولبنانَ وسورية والعراقِ خصوصاً؛ وذلك نظراً لكونِها جزءاً من حركات النساءِ الوطنيةِ والمحليةِ التي ثارت قومياً وعالمياً معاً من أجل الحقوقِ السياسيةِ[16]. ونشطَ بعضُهن في الحزب الشيوعيِّ، أو منظّماتٍ طلابيةٍ، أو نقاباتٍ عماليةٍ، بمن فيهن الروائيةُ المصريةُ لطيفة الزيّات (1923-1996)، ولم يتحدَّين النظامَ الاقتصاديَّ لرأسماليةِ الدولةِ العربية فحسب؛ بلِ تحدين التعصّبَ الذي دعمَهُ أيضاً. وزعزعتِ المثقّفاتُ الإسلامياتُ، كالصحفيّة ومفسّرةِ القرآنِ عائشة عبد الرحمن (1913-1998)، والناشطةِ الاجتماعيةِ والخطيبةِ زينب الغزالي (1917- 2005)، ادعاءاتِ العلمانيةِ الرسميّةِ، فانتهيْنَ إلى السجن غالباً مثل نظيراتهن العلمانيات[17].

ولمَّا حصلتِ الدولُ العربية على الاستقلال، همّشت النخبة المنشغلة بالتحديث الصناعي والتنمية الاقتصاديةِ الوطنية خطابَ النهضةِ، وتبنّت العديدَ

من الحركاتِ النسوية. ومع هذا، واصلَ الليبراليون العربُ الدفاعَ عن مفاهيم وتصوّرات مثاليةٍ للحداثةِ العربية. وطوّر الناقدُ الأدبي لويس عوض (1914-1990)، في مصر، أيامَ عبد الناصر، كتاباتٍ شاملةً للنهضة، اتسمت بكونها -وإنْ كانتْ مصريةَ المركز- تحركتْ جزئياً محاوِلةً إضفاء الطابعِ التاريخي على ثورة تموز (1952)، وإبعادَ احتكارِ الجيش المصري لقضيةِ التحرير[18].

وضربتْ هزيمةُ إسرائيل لدولٍ عربيةٍ مجاورة عام (1967) المفكرين العربَ «ضـرْبَةً صاعقةً»، وأنذرتْ بنهاية الناصرية[19]. كما تذكّرَ الفيلسوفُ السوري، صادق جلال العظم (ولد عام 1934)[*]، في نقدٍ ذاتيٍّ الآتي: «وقعْنا ضحيةً للفكرةِ الخاطئةِ التي ادّعت بأنّ التاريخَ قرّرَ فعلاً جميعَ القضايا التي أثارتها النهضةُ لمصلحة التقدم، والتحديثِ الأصيلِ، والعلم الحديث، والعلمانيةِ، والاشتراكيةِ، والتحريرِ الوطني»[20]. لقد سيَّستِ النكسةُ، وهو الاسم الذي أطلق على الهزيمةِ، بعضَ أكاديميي البرجِ العاجي مثل العظمِ وخصمِهِ إدوارد سعيد (1936-2003). وفي الوقت نفسِهِ، شُهِّـرَ بالنهضةِ بأنها أصلُ جميعِ الشرور، أو أُهمِلتْ كلياً. وظهرتْ بعضُ اتجاهاتِ التقصّي غيرِ المهتمةِ بالتاريخ في أثناءِ محاولاتٍ متنافسةٍ إلى حدٍّ كبيرٍ لإضفاء معنىً على الوضع العربي بعد النكسة: الأسطورةُ والمعرفةُ الروحانيةُ، والعلومُ الدينيةُ، والماركسيةُ العلميةُ، والمنطقُ الشكليُّ، وعلمُ اللغةِ البنيويُّ، والنقدُ الأدبي، والتحليلُ النفسيُّ[21]. وجاهدَ المؤرّخُ المغربي عبد الله العروي (ولد عام 1933) من أجل استعادة التقليدِ الليبرالي للنهضةِ في عملِهِ المؤثّرِ (أزمةُ المثقفينَ العربِ: تقليديةٌ أم تاريخانية؟)، ونُشِـرَ أوّل مرة بالفرنسية عام (1974)[22]. ودمجَ مفهومُهُ التاريخاني الماركسيةَ بالليبراليةِ. وبتحديدِ أصولِ وعيِ النهضة في منتصف القرن التاسعَ عشرَ، رسّخ ترابطاً بين الإنتاجِ الثقافيِّ العربي وتوسُّعِ الرأسمالِ المنظمِ عبرَ البحرِ المتوسط. وناقش العروي موضوع

(*) توفي في برلين، كانون الأول/ديسمبر 2016. (المترجم).

كون النظريةِ النقديةِ يمكنُها مواجهةُ الاستعمارِ بحقائقِ سجلِّها التاريخيِّ القاسيةِ، والتي لها علاقة بالشراسةِ الاقتصادية واللغوية على نحو أفضلَ من أيِّ بدائلَ انهزاميةٍ في عصره، وقد قام بذلك بشكل خاصٍّ حين ردّتِ النخبُ القوميةُ، في المغرب على سبيل المثال، على العنفِ الاستعماريِّ عن طريق محاولة «استرجاع الحالة التقليديةِ» للمجتمع (أي محاولة تقليد السلف)[23].

وتغلّبَ على تدخل العروي تأثيرُ مواطنِهِ، الفيلسوفُ المتأثرُ بابن رشد، محمد عابد الجابري (1935–2010). واختزلَ عملُ الجابري المؤلَّفُ من أربعة مجلداتٍ (**نقدُ العقلِ العربي**)، المنشورُ بين (1980 و2000)، القرنَ التاسعَ عشرَ في حادثةٍ مستمدةٍ من التاريخ الإسلامي، واستنتج أن «النهضةَ الحديثةَ» مجردُ محاولة إحياءٍ، وأنها تفتقر إلى الأصالة اللازمةِ لفضح «الاستعمارِ الأوربي» والمنطقِ الاستشراقيِّ للتقهقر العربي[24]؛ لذلك لم تحقّق النهضةُ تغييراً معرفياً شبيهاً بالقفزاتِ الثقافيةِ السابقة للعهدينِ العباسيِّ والأندلسيِّ[25]. وبتحديد الموقعِ «الحقيقي» للنهضاتِ قبلَ عصرِ النهضةِ الأوربيِّ، لكنْ بعد النبيِّ محمد (ص) بكثير، أطلقَ الجابري نقداً متعدّدَ السماتِ للقراءاتِ الليبرالية، والماركسيةِ، والأصوليةِ الإسلامية للتاريخ الإسلامي[26]. وعالج في بديلِهِ ما يدعوهُ بالمعيارِ العربيِّ- الإسلامي؛ لكونِهِ «تراثاً» فعّالاً استدعى ارتباطاً عقلانياً ونقدياً من دون الخضوعِ إلى الأطر الأوربيةِ للتحليل[27]. وجعلَ نقدُ الجابري المبكّرُ لتواطؤ النخبِ العربية في الليبرالية الجديدةِ عملَهُ شعبياً في المحافل اليساريةِ العربية، لكنَّ تحيزَهُ ضدَّ ما عدَّهُ النقائصَ الفلسفيةَ التاريخيةَ للشرق العربي، وقبولَهُ الهبةَ السعوديةَ في أواخر حياتِهِ، ألقى الشكَّ على نزاهته العلميةِ[28]. وفي الحقيقة، تراجع تأثير الجابريِّ بدورهِ مقابل الإنتاج الثقافي القادم من دولِ الخليج، والذي دعمَ المبادئَ الأخلاقيةَ السلفيةَ في منافذ وسائلِ الإعلامِ المموّلةِ جيداً، وسَوَّغ انجرافَ المنطقةِ نحو التحرّرِ الاقتصادي[29].

خلال مرحلة الانتخابات التونسية عام (1989)، ظهر شكلٌ مختلفٌ

للنهضة، اندرج ثانيةً ضمن السياسةِ الرسميةِ العربية؛ إذ غَيَّرَ زعيمُ التيارِ الإسلامي راشد الغنوشي (ولد عام 1941) اسمَ حركتِهِ إلى: حزب النهضة، وذلك لكي يشير إلى إنكارهِ أصولها الأكثر تطرّفاً وقبولِهِ الديمقراطية الليبرالية[30].

وبعدَ الحرب الباردةِ، ونهايةِ الحرب الأهليةِ اللبنانية (1975-1990)، ظهرتِ النهضةُ ثانيةً بكونِها موضوعاً من الأهمية بمكان في الخطاب العربي بشكل عام، وقد كانت مدفوعةً مباشرةً من طرف أنظمة دولة كان هدفها محاولةِ تفسير القمعِ المعادي للإسلام، وقد تبنّاها مجموعة من المفكرينَ الذين يعارضون العنف الممارس من طرف الدولة[31]. وفي عام (1992)، اجتمع مفكرونَ مصريونَ ليبراليونَ حول جابر عصفور (ولد عام 1944) لتأسيس «جمعيةِ التنويرِ» التي أعادت إصدارَ العديدِ من كلاسيكياتِ «العصرِ الليبرالي»، بما فيها كتاب فرح أنطون، (**فلسفةُ ابن رشد**)، وعلي عبد الرازق (**الإسلامُ وأصولُ الحكم**)، ومُؤَلَّفُ طه حسين (**مستقبلُ الثقافةِ في مصر**)، وكتابُ سلامة موسى الأوّلُ حول عصرِ النهضة الأوربيِّ (ما **النهضةُ؟**)[32] وبين عامي (1990 و1993)، سعتِ المجلةُ الدمشقيةُ المحفزة (**قضايا وشهاداتٌ**) فوراً إلى حماية ذاكرة النهضةِ وإعادةِ تشكيلِها عموماً إلى جانب تراث طه حسين خصوصاً[33].

وحدثتْ إعادةُ اكتشافِ هذه النهضةِ في سياق ثلاثةِ أخطارٍ متطابقةٍ: سياساتُ التقشّفِ المتطرّفةُ التي فرضتْها المؤسساتُ الماليةُ الدوليةُ؛ وظهورُ الجماعاتِ الإسلاميةِ المقاتلة؛ وقمعُ أجهزةِ أمنِ الدولة، في مصر والجزائر خصوصاً. واغتال الإسلاميون آنذاك عشراتِ المفكّرينَ الليبراليينَ، كالبروفيسور المصري والمعلّقِ الصحفي فرج فودة (1946-1992)، كما قامت الدولةُ بنفي العديدِ من الآخرينَ ومنعتْ أعمالَهُمْ. والمثال الأكثرُ شهرةً في هذا الباب هو إدانة محكمةِ النقضِ المصريةِ العالمَ الديني نصر حامد أبو زيد (1943-2010) بتهمة الردّةِ بسبب مفهومهِ التاريخيِّ والتفسيريِّ لشرحِ

القرآن، قبل أن تدفعَهُ تهديداتُ الإسلاميينَ بالقتل إلى الهروب نحو المنفى[34].

ولما بدا أن مجالَ الفكرِ النقدي يتقلّصُ في هذا الجوِّ من العنف الدينيِّ والسياسيِّ والاقتصاديِّ، واعتناقَ عدةِ ليبراليينَ علناً سياسةَ التدخّلِ الأمريكيةَ في المنطقة، بدأ مفكرونَ يساريونَ في بيروتَ ودمشقَ يستحضرونَ النهضة شعاراً وملجأً. وفي عام (1992) نشر محررُ مجلةِ بيروتَ الماركسيةِ الرئيسةِ (**الطريقُ**)، محمد دكروب، تاريخاً أدبياً حول أعلام النهضةِ، كأمين الريحاني، وجبران خليل جبران، ومارون عبود ورئيف خوري[*] عَرَفَ انتشاراً واسعاً[35]. ونشرتْ مجلةُ (الطريقِ) برئاسةِ دكروب سلسلةَ كتاباتٍ حول أهمية النهضة بالنسبة إلى الفترة المعاصرةِ منذ أواخرِ التسعينيات. وتتوَّجَ هذا الجهدُ بمقالةٍ طويلةٍ ومتقصيةٍ بقلم الروائي اللبناني إلياس خوري (ولد عام 1948)، صدرت بعد الاحتلالِ الأمريكي لأفغانستانَ. وطالَبَ خوري في مقالتهِ «**نحوَ نهضةٍ ثالثةٍ**»، بالعودةِ إلى التاريخِ العربيِّ الحديث... للبحثِ عن حقيقةٍ قد تساعدُنا في النجاةِ من التراجعِ المخيفِ الذي انزلقَ فيه العربُ في بداية القرنِ الحادي والعشرين[36]. كما قام المفكرُ التحليليُّ النفسي السوري جورج طرابيشي[**] (1939-2016) بإعادة اكتشاف تاريخ النهضةِ ثانية، ويستهلّ كتابهُ (**من النهضةِ إلى الردّةِ**) (2000) بهذا الرثاء: «إنني أنتمي إلى الجيل الذي راهنَ على القوميةِ والثورةِ والاشتراكيةِ العربية وخسرَ»[37]. وفي كتاب (**طموحاتٌ عنِ النهضةِ المعاقةِ**)، تأمَّلَ القوميُّ العربيُّ الفلسطيني، وعضوُ الكنيست السابق، عزمي بشارة (ولد عام 1956)، كيفيةَ إحياءِ

(*) رئيف خوري (1913-1967): أديب لبناني وصحفي وقاصّ وناقد. وهو من أهم المساهمين في مجلة الآداب مع نزار قباني، ونازك الملائكة، وعبد الله عبد الدايم، وخليل حاوي. ومارس أيضاً مهنة التدريس في لبنان وسورية وفلسطين. (المترجم).

(**) جورج طرابيشي: مفكّر عربي سوري وكاتب وناقد، من مواليد مدينة حلب. له مؤلفات مهمة في الماركسية والقومية والإسلام والنقد الأدبي، بلغت ترجماته ما يزيد عن مئتي كتاب في الفلسفة والإيديولوجيا والتحليل النفسي والرواية. (المترجم).

الإسهاماتِ الفلسطينيةِ اليتيمة في مشروعِ النهضة بعد النزوح خلال نكبة عام (1948)، التي أدّت إلى ظهور جيلَينِ من مفكري الشتات[38].

وردّدَ المنشقُّ السوري هيثم منّاع (ولد عام 1951) تلك النداءاتِ من أجل نهضةٍ جديدة[39]، ومن خلال كتابتهِ التي صدرت قبلَ ثمانيةِ أشهرٍ منِ اندلاعِ الانتفاضاتِ العربية، رأى منّاع أنه يجبُ نقلُ مشروعِ النهضة من المعارِكِ الثقافية والسياسيةِ «السطحيةِ» إلى أمورٍ تهمُّ القاعدةَ الاجتماعيةَ الأوسعَ، التي تكافح من أجل التغيير. وبعد أن أشعلتْ تضحيةُ محمد بوعزيزي الذاتيةُ في كانون الأول (2010) الانتفاضتينِ التونسيةَ والمصريةَ، تدفّقَ خطابُ النهضةِ في الشوارع العربيةِ. وقد عكس ذلك بشكل خاصٍّ هتافُ: «الشعبُ يريدُ إسقاطَ النظام»، المُستلهمُ من قصيدةِ أبي القاسم الشابي الوجوديةِ المشهورةِ عام (1933) (إرادةُ الحياة). لكن الشابّي لم يكتب (1909-1934) شعراً سياسياً. وديوانُهُ، الذي تضمّنَ قصائدَ من مثلِ (إلى الشعب) و(إلى طغاة العالم)، الذي نُشر أصلاً في المجلة المصرية التجريبية القصيرة الأجل (أبولو)، لم يكن أدبَ مقاومةٍ؛ بلْ كان شعراً حالماً وطبيعياً[40]، لكنَّ آلافَ المحتجّين تغنّوا به عام (2011)، ونشّطتِ القصيدةُ الناسَ، وحفّزتهم نحو محاولة كسر جميعِ موانعِ الخوف في القاهرة، وشهدتْ تضامناً تونسياً ومصرياً:

إذا الشعبُ يوماً أراد الحياةَ	**فلا بدَّ أن يستجيبَ القدرْ**
ولا بدَّ لليلِ أن ينجلي	**ولا بدّ للقيدِ أن ينكسرْ**
ومن لم يعانقْهُ شوْقُ الحياة	**تبخّرَ في جوِّها واندثرْ**
فويلٌ لمن لم تَشُقهُ الحياة	**من صفْعةِ العدَم المنتصرْ**
كذلك قالتْ ليَ الكائناتُ	**وحدثني روحُها المستترْ[41]**

1962: ولادةُ المأساة العربية؟

كانت الدراسةُ الإنجليزيّةُ الأولى، الأكثر شهرةً، التي ساهمت في تفعيل

التاريخ السياسي العربي في القرنِ التاسعَ عشرَ، هي دراسةُ جورج أنطونيوس الكلاسيكيةُ تحت عنوان: «**اليقظةُ العربيةُ**»[42]. وهي محاولة وصفٍ رومانسية لظهور الحركةِ الوطنيةِ العربيةِ وخيانتِها الممولةِ من طرف رجلِ الأعمالِ الأمريكي تشارلز ر. كرين، وحُـرِّرَ الكتابُ، إلى حدٍّ كبيرٍ، بهدف إقناعِ الجمهورِ البريطاني بأن التطلّعاتِ القوميةَ العربيةَ شرعيةٌ وأن العربَ استحقّوا الاستقلالَ[43]. وفي إعادة تقويمِهِ لأنطونيوس، علّقَ ألبرت حوراني بحزنٍ: «بحلولِ عام (1938)، كان ظِل ما سيأتي قد تخلّلَ صفحاتِهِ: فقد [ظهرَ] عصرٌ جديدٌ للسياسةِ الشعبية، عند تقرير القضايا بغيرِ المفاوضاتِ الحسّاسةِ بين الرجالِ الذين فهِـمَ وائتمنَ أحدُهُمُ الآخرَ»[44]. وأرادَ المؤرّخُ البريطانيُّ المولدِ ألبرت حوراني تأليفَ كتابٍ مشابهٍ تماماً لكتاب أنطونيوس بعدما أتمَّ درجتَهُ الجامعيةَ في أكسفورد عام (1936)[45]. وبدلاً من ذلك قرّرَ الذهابَ إلى الشرق الأوسط، فدرس في الجامعةِ الأمريكية في بيروت (AUB) قبل أن يجرفَهُ اندلاعُ الحربِ العالمية الثانية إلى عالم السياسةِ والاستخباراتِ، فوصفه إيلي قدوري بشكلٍ بارز بأنهُ متاهةٌ إنجليزيةٌ وعربيةٌ[46].

ولما شرع حوراني أخيراً في تأليف كتابهِ المهمّ حول التاريخ الثقافي العربي الخاص بالقرنِ التاسعَ عشرَ وأوائلِ القرنِ العشرين، الذي نُشر تحت عنوان (**الفكرُ العربيُّ في العصر الليبرالي**) عام (1962)، تجنّب النبش في مواقف أنطونيوس القوميةِ، وذلك من أجل إلقاءِ نظرةٍ مأساويةٍ، نوعاً ما، على عصرٍ ليبرالي آفلٍ. وفي خاتمة كتابِهِ (الفكرُ العربي)، رثى حوراني «عصراً انقضى عام (1939)، واندثر معه شكل معينٌ منَ الفكرِ السياسي»[47]. وفي محاضرتِهِ عن أنطونيوس عام (1977)، اعترف بأن إعادةَ قراءةِ اليقظةِ العربيةِ ملأتْهُ «بشعورٍ معينٍ من الحزن»[48]. وشهدَ حوراني، في الحقيقة، خلال مرحلةِ تأليفِ (الفكر العربي)، الحربَ الأهليةَ اللبنانيةَ القصيرةَ(*) والداميةَ

(*) ربما كانت أزمة لبنانية قصيرة ودامية وليست (حرباً أهلية) كما وردت في الأصل. (المترجم).

عام (1958)، التي استاء فيها، في آنٍ واحد، من المتمردينَ العنيفينَ والرئيسِ الفاسدِ، الذي دعا وزيرُ خارجيتِهِ، شارل مالك (مستشارَ حوراني السابق)، جنودَ البحريةِ الأمريكيينَ للحفاظِ على أمن البلادِ واستقرارِها[49]. وتناقضتِ الطريقةُ، التي حوَّلَ فيها تنافسُ القوى العظمى الشرقَ الأوسطَ إلى مسرحٍ للحربِ الباردة، بحدّة، مع حوراني، لكنهُ كان غيرَ متحمّسٍ أيضاً، ولاسيّما لقيامِ الجمهوريةِ العربية المتحدة -التي وحّدت سورية ومصرَ في حكومةٍ واحدةٍ بين عامي (1958-1961)- وسلوكِ ناصرٍ الاستبداديِّ الذي راح يتزايدُ باستمرار.

ولما وصلتِ الجمهوريةُ العربيةُ المتحدة إلى نهايتِها المخزيةِ، تجمَّعَ المفكرونَ العربُ في القاهرة. وبدعوةٍ من رئيسِ تحريرِ الأهرام ومستشارِ ناصرٍ الثقافي، محمد حسنين هيكل (1923-2016)، اجتمعوا طوالَ ثلاثةِ أشهرٍ لمناقشةِ علاقتِهِمْ بالدولةِ، ومسؤوليتِهِـمُ الاجتماعيةِ. وفي هذه المرحلة، كان العديدُ من المفكّرينَ المصريينَ، ولاسيّما من الشيوعيينَ والإسلاميينَ، مسجونينَ أو مبعدينَ من الدولةِ. لكنَّ هيكل خدع زملاءَهُ؛ إذ لم يكنِ لا التجديدُ ولا التعبئةُ ممكنين[50]، ولم يكنْ من السهلِ إقناعُ المشاركينَ. وبدأ لطفي الخولي، الذي سُجن مدةً قصيرةً، وصُنّف مؤخراً محامياً يسارياً، أحضرَ جان بول سارتر علناً إلى القاهرة عام (1967)، وافتتح أشغال اللقاء بتحديدِ ثلاثِ أزماتٍ فكريةٍ متداخلةٍ: الإبداعُ المكبوتُ، وانعدامُ العمقِ التاريخي، وتراجعُ الأسلوبِ النقدي[51]. واشتكى عباس محمود العقاد، المصريُّ المعادي للفاشيةِ، الذي يُشَكِّلُ موضوع الفصلِ الحادي عشر من هذا الكتابِ، والذي كان قد أصبح بحلول عام (1961) عميدَ مفكري مصرَ المحافظينَ والعلمانيينَ، من أنَّ المفكرينَ العربَ الحديثين ركَّزوا كثيراً على الحقوق، ناسينَ واجباتِهِمْ نحوَ الأمةِ. ولم يكن لدى الجيلِ الأصغرِ من الليبراليينَ واليساريينَ شيءٌ من هذا. واعترضَ أنور عبد الملك، وصديقا حوراني لويس عوض ومجدي وهبة[52]، والاشتراكيُّ العربيُّ اللبناني كلوفيس

مقصود (1927-2016)، الذي كوّنَ اسماً له عن طريق كتابه: **(أزمةُ المثقفينَ قبل ثلاثِ سنواتٍ)**، على التوجّهِ نحوَ مشروعِ الدولةِ العسكريِّ المصري بشكلٍ رخيصٍ جداً. وناقشوا فكرة أن أجيال المفكرينَ العلمانيينَ، لا العسكريينَ، هي التي جعلتِ الثوراتِ العربيةَ ممكنةً[53].

وكانت السنةُ التي نشرَ فيها حوراني كتابَ **(الفكر العربي)** نقطةَ تحوّلٍ في تاريخِ وتأريخِ الاستعمار وعلاقتِهِ الأليمة بالليبرالية. فقدِ احتفلتْ جامايكا والجزائر، وكانتا مستعمَرتَينِ حيويتينِ للإمبراطوريتينِ البريطانيةِ والفرنسيةِ، باستقلالِهما في تلك السنةِ، ونُشِرَ كتابُ فرانز فانون **(معذّبو الأرض)**، وأُعيدَ إصدارُ قصةِ س. ل. ر. جيمز الملحميةِ عن ثورةِ هايتي **(الرهبانُ الدومينيكيون السود)**[54]. وإذ كانا كلاهما أثرينِ أدبيينِ تذكاريينِ للنضالاتِ المستمرةِ للتحرير، فقد أحسا أيضاً بالأخطارِ الوشيكةِ للخطاب الهزيلِ المناهضِ للاستعمار. وكان بيير بورديو قد عاد لتوِّهِ من الخدمةِ العسكريةِ الفرنسيةِ في الجزائر مدةَ أربعِ سنواتٍ ليشهدَ كتابهُ الأولُ **(الجزائريون)** يصدرُ بترجمةٍ إنجليزيةٍ[55]. وخلالَ ذلك، أطلق ميشيل فوكو نوعاً مختلفاً من الثورةِ في فرنسا لمّا نشر كتابَهُ الأوّلَ **(الجنونُ والحضارةُ)**، وهو نقدٌ لتأثيراتِ استعمارِ الحداثةِ في الإنسانية[56]. وفي ألمانيا، نشر يورغن هابرماس كتابَهُ **(التأهيل حول تحولِ المجالِ العام)**[57]. وصحّحَ كتابُ حنة آرنت **(حول الثورةِ)** تصوراتٍ جمهوريةً[58]، وكان المؤرّخون في إنكلترا منشغلينَ بقضايا الإمبراطوريةِ والإدارةِ؛ فأكملَ آرنولد توينبي لتوِّهِ المجلدَ الثانيَ عشرَ والأخيرَ لرائعتِهِ **(دراسةٌ للتاريخ)**؛ ونشر روبنسون وغالاغير أفكارَهما المثالية عنِ الانتشارِ الإمبراطوري في كتابِهما **(أفريقيا والفيكتوريون)**[59]؛ ونشر ريموند وليمز وإريك هوبسباوم وإ. ب. تومسن دراساتٍ مميزةً حول عصرِ الثورةِ وتشكيلِ وعيِ الطبقةِ العاملةِ، الذي نشَّطَ التاريخَ الاجتماعيَّ والدراساتِ الثقافيةَ في بريطانيا[60]. وخلال ذلك، نشر والت روستو بيانَهُ المؤثرَ والمناوئَ للشيوعيةِ تحت عنوانِ (مراحلُ التطور)[61].

ولما استرجعَ ألبرت حوراني الماضيَ بأسف، استحضرتْ كتبٌ أخرى معاصرةٌ ورائعةٌ حول الشرقِ الأوسطِ الحديثِ، القرنَ التاسعَ عشرَ الطويلَ بثقةٍ أكبرَ، لكونهِ عصراً وَرَّثَ التقدّمَ والتحرّرَ. ونشر برنارد لويس كتابَ (**ظهورُ تركيا الحديثة**)، تعبيراً عنِ الفرحِ بتشكيلِ الدولةِ التركية عام (1961)[62]. وكانت مقالةُ «مصالحُ بريطانيةٌ في فلسطين 1800-1901» الأولى في سلسلةِ مقالاتٍ نقديةٍ كتبها عبد اللطيف طيباوي درستْ تأثيراتِ المبشرينَ البروتستانتيينَ في نظامِ التعليم العربي[63]. ووضع كتابُ إبراهيم أبو لغد المتفائلُ (**إعادةُ الاكتشافِ العربيةُ لأوروبا**) المعيارَ لسلسلةٍ من الأبحاثِ حول الترجمةِ العربيةِ وأدبِ الرحلاتِ[64]. ووفق مفهومِهِ المنهجيِّ، جاء عملُ شريف ماردين (**تكوينُ الفكرِ العثمانيِّ الشابّ**)، أقربُ إلى (الفكرِ العربي)[65]. وعالجَ ماردين جيلاً واحداً فقط من المفكرينَ السياسيينَ، بالمقارنةِ مع الأجيالِ الثلاثةِ زائد واحد، التي بحثَها حوراني. لكنَّ عثمانيي ماردين الشباب وضعوا سياسةً مشابهةً على نحوٍ مدهشٍ للنهضويينَ؛ فكلاهما مزجَ استلهامَ الغرب رافقته محاولة تخيّلِ ماضٍ أصيلٍ.

ولم تنتجْ شخصياتُ حوراني الرئيسةُ طبقةً من المفكرينَ الذين استولوا على السلطةِ السياسيةِ بالطريقة التي قام بها مفكرو ماردين العثمانيونَ عامي (1876 و1908). وبدلاً من ذلك، يبدو أن حوراني نظر إلى التاريخِ العربيِّ الحديثِ من موضعِ أفضليةٍ عام (1962) إلى حدٍّ كبيرٍ، مثلما حدقَ ملاكُ تاريخِ بنجامين إلى الوراء باتجاهِ عاصفةِ التقدمِ المتنامية، أو مثّلَ وداعِ ستيفان زفايغ إلى عالمِ الأمس خلال الحربِ العالميةِ الثانية[66]. وتأسّفَ حوراني لحقيقة كون «بعض المفكرينَ كانوا على علم بالمشاكل السياسيةِ والاجتماعيةِ في الدولِ المستقلةِ حديثاً». وقدّمتِ البدائلُ العربيةُ المتطرّفةُ المؤيّدةُ للعرب القليلَ من الارتياح له. وتميز كتابُ (الفكر العربي) بمزاجٍ مأساويٍّ؛ بلْ سوداويٍّ، ليس مختلفاً كلياً عن ذلك النوع من الوعيِ الجديدِ المتضمَّنِ في طبعة عام (1963) لكتاب (**الرهبانُ الدومينيكيون السودُ**) بعدما أضاف س. ل.

ر. جيمز مقاطعَ تعارضاتٍ مشؤومةٍ، وشكوكاً متعذرةَ الحلِّ إلى رواياتِ التحريرِ المشرقةِ التي ميّزتِ النسخة الأصل لعام (1938)[67].

واحتوى كتابُ (الفكر العربي) مسحةً مأساويةً خفيفةً، لا لمجردِ أن حوراني اكتشفَ ضعف الاستعدادِ العربيَ زمن الاستقلال، ولا بسببِ بقاءِ القواعدِ العسكريةِ الغربيةِ في الدولِ الحديثةِ الاستقلال؛ ولم يحصرْ ألمَهُ بحقيقةِ أن القوى المتطرفةَ والمحافظةَ سلبتِ المفكرينَ الليبراليينَ ثمارَ عملِهِمُ المناهضِ للاستعمار. وتشكلتِ المأساةُ بالطريقة التي أعاد فيها حوراني صياغةَ توقّعِ أنطونيوس القوميِّ قبل الحربِ العالميةِ الثانيةِ على أنهُ قصةُ وعيٍ ليبراليٍّ غير تامّ. ولما تتوّجَ السعيُ الملحميُّ لأرضيةٍ مشتركةٍ متنورةٍ بين المصلحينَ المسلمينَ والمسيحيينَ العلمانيينَ بالإبداعِ الكبيرِ للرمزِ الفكريِّ الشامخِ طه حسين، كانتِ الحربُ العالميةُ الثانيةُ قد دمرتْ تراثَ التنويرِ في أوربا نفسِها. وبإنهاءِ كتابهِ رسمياً عام (1939) يتركُ حوراني السؤالَ عن قدرةِ الفكرِ الليبراليِّ الأوربي فعلاً على أن يصبحَ ثانيةً نموذجاً يحتذى به للحياةِ السياسيةِ والفكريةِ بعدَ الأعمالِ الوحشيةِ التي حدثت خلال الثلاثينياتِ والأربعينياتِ مفتوحاً[68]. وكما عبّر لاحقاً الناقدُ الماركسيُّ المغربيُّ للقومية العربية عبد الله العروي «مأساةُ المفكّرِ [العربيِّ] الليبرالي» أنَّ «إغراءَ الغرب» جاءَ حين تعرضتِ الليبراليةُ الأوربيةُ «للهجومِ من كلِّ جانبٍ»[69]. وفي الحقيقة، بدا ذلك للفلاسفةِ الأوربيينَ، منْ مثلِ أدورنو وهوركهايمر، أن القيمَ التأسيسيةَ للتنوير (التقدمُ والحريةُ والمساواةُ) قد انكفأتْ على نفسِها[70].

الفكرُ العربيُّ في العصرِ الليبرالي: تحت التجربةِ

تلقّى كتابُ (**الفكرُ العربيُّ في العصر الليبرالي**) بعضَ النقدِ الظالم. وأشار عبد اللطيف طيباوي إلى أن حوراني، على غرار أنطونيوس: كان مع ذلك «لبنانياً آخرَ تفُوقُ وطنيتُهُ دقّتَهُ التاريخيةَ»؛ وكلاهما «كانا يقلّلانِ من قيمة دورِ

إخوتهم المسلمين في ذلك»[71]. وبالمقابل، اتُّهِمَ إيلي قدوري حوراني بتبرئةِ المصلحينَ الإسلاميينَ، محوّلاً العالِمَ الدينيَّ والمصلحَ السلفيَّ محمد عبده (1849-1905) إلى قديسٍ[72]. وكان لكتابِ الفكر العربي حدودُهُ، كما سنرى، لكن حوراني مال نحو الإذعانِ أكثرَ ممَّا ينبغي تجاه نقادهِ الأوائلِ[73]. ويشيرُ العديدُ من المساهمينَ في هذا الكتاب، إلى أنَّ حوراني عبَّرَ عن شكوكهِ حول اختيارِ بعضِ الكلماتِ في عنوان الكتابِ، وأسفَ، بشكل خاصٍّ، لأن العنوانَ أعطى انطباعاً على أن الكتابَ موضوعه الليبرالية العربية[74]، وفي مقدمتهِ المقتبسةِ كثيراً. ولغاية إصدار عام (1983) أعاد النظرَ على نحوٍ ناقدٍ للذاتِ كما يأتي:

تتميز الفترةُ التي يغطّيها الكتابُ بكون الشعوبِ الناطقةِ بالعربية قدِ انجذبتْ، بطرقٍ مختلفةٍ، نحو النظام العالميِّ الجديدِ الناشئ عن الثوراتِ التقنيةِ والصناعية. وكان ذلك نظاماً عبَّرَ عن نفسهِ بنموٍّ تجارةٍ أوربيةٍ من نوعٍ جديدٍ، بالتغييرات اللاحقةِ في الإنتاج والاستهلاكِ، وانتشارِ التأثيرِ الدبلوماسي الأوربي، وفرضِ السيطرة أوِ الحكمِ الأوربيين في بعض الأماكنِ، وإحداثِ مدارسَ بنموذجٍ جديدٍ، وانتشارِ أفكارٍ جديدةٍ حول الطرق التي يجبُ أن يتبعها الرجالُ والنساءُ للعيش في المجتمع .لمثل هذه الأفكارِ أشير بشكلٍ مرنٍ نوعاً ما حين أستعملُ كلمةَ "ليبرالي" في العنوان؛ ولم يكن هذا العنوانُ الأولَ الذي اخترتُهُ للكتاب، ولستُ راضياً تماماً عنه؛ لأن الأفكارَ التي أثَّرتْ فيَّ لم تكنْ تتمحور حول المؤسساتِ الديمقراطيةِ أو حقوقِ الأفرادِ فحسب؛ بلْ أيضاً حول القوةِ والوحدةِ الوطنية وسلطةِ الحكومات[75].

ويتفقُ أكثرُ المعلّقينَ مع هذه التبرئةِ، ويشعر بعضُهمْ بالارتياح تقريباً لها؛ اعترف حوراني بخطئه المفهوم في الحكم؛ لذلك يمكنُ أن يُغفرَ له. إنَّ الإجماعَ الضمنيَّ بين المؤرّخينَ القوميينَ والمحافظينَ والمتطرّفينَ ضد إمكانيةِ؛ بلْ رغبةِ، الفكرِ الليبراليِّ العربي في القرنِ التاسعَ عشرَ، ليشير إلى أن نوعاً أكثر صفاءً من الليبراليةِ كان يوجد في مكانٍ آخرَ. ولكن، كما يذكرنا

جيف إيلي «إذا اخترنا تعريفاً رسمياً دقيقاً للأوضاعِ القانونيةِ الدستوريةِ للديمقراطية، من مثل التمثيلِ الشعبيِّ على أساس تصويتٍ حرٍّ وشاملٍ وسريٍّ ومتساوٍ، ومدعومٍ بالحرياتِ القانونيةِ للتعبير والصحافةِ، والتآلف، والتجمعِ، فمنَ الصعبِ فهم كيفيةِ تحقيقِ أيٍّ من ليبراليي القرنِ التاسعَ عشرَ المعيارَ المطلوبَ»[76].

ويهتمُّ هذا الكتابُ بدعوة إيلي ومؤرّخينَ ناقدينَ آخرينَ للتفكير بالليبرالية لا على أساس أنها نموذجٌ مثاليٌّ؛ بلْ بوصفها بنيةً إيديولوجيّةً متنافَساً عليها. علاوةً على ذلك، كما وضح ناقدٌ لِمَا بعد الاستعمار، وهو أشيس ناندي، شكلتِ المواجهاتُ الاستعماريةُ النماذجَ المتعددةَ من الليبرالية التي حدثت في أوربا نفسِها[77]. ومن المغري التفكيرُ في كونِ العصرِ الليبرالي سيبدو تحديداً طبيعياً هكذا عام (1962)، وخصَّ بالنسبة إلى حوراني «المؤسساتِ الديمقراطيةَ أوِ الحقوقَ الفرديةَ فقط»، وكيف يفسِّرُ أسفُهُ عام (1983)، حين اعترف بأنهُ كان ضعيفاً فيما يخصُّ الحقوقَ الديمقراطيةَ ووفيراً فيما يتعلق بـ«القوةِ والوحدةِ الوطنيةِ وقدرةِ الحكوماتِ». ويبدو أن فهْمَ حوراني المثاليَّ للفكر الليبرالي بقي جذاباً تقريباً بعد مرور أكثرَ من ثلاثةِ عقودٍ على النظريةِ التاريخانيةِ الجديدةِ، والدراساتِ الليبراليةِ النقديةِ، وأبحاث مرحلة ما-بعد الاستعمارِ. وبالشكل نفسه، يستحقُّ الأمرُ الإشارةَ إلى أن العديدَ من أولئك العلماءِ، الذين يتحدونَ إضفاءَ هذا الطابعِ المثاليِّ على الليبراليةِ، يرفضونَ بسرعةٍ بالغةٍ دورَها التاريخيَّ وقدراتِها التحويليةَ أيضاً (أو خصوصاً) في المجتمعات التي عليها مواجهتها بالتتالي مع الاستعمارِ.

ولما كتب ألبرت حوراني وداعهُ (العصر الليبرالي) ثانيةً، في إعادة إصدارِ عام (1983)، كان المزاجُ الفكريُّ في المنطقة كئيباً، ليس في فلسطينَ ولبنانَ اللتان ترزحان تحت وطأة الاحتلال الإسرائيلي فحسب؛ بل في العراقِ وإيرانَ اللتين مزقتْهُما الحرب كذلك؛ فالشعاراتُ الملهمةُ للحريةِ والثورةِ أصبحت معيبةً. وفي عام (1963)، تألمتْ حنة آرنت لأن الحرية

أصبحتْ خدعة للإمبريالية والسيطرةِ الرأسمالية، واستعملَ المتآمرونَ العسكريونَ والمتطرفونَ المستهترونَ الثورة بشكلٍ متهورٍ[78]. وفي الثمانينياتِ، فوجئ المفكرون والنقادُ في الغرب بالاعتداءاتِ العالميةِ العسكريةِ والاقتصاديةِ، التي شنتْها النزعتانِ الريغانيةُ والتاتشريةُ، في الداخل والخارج معاً[79]. ومع نهاية الحرب الباردة، أعيدتْ صياغةُ الليبراليةِ والاشتراكيةِ على أساس أنّهما إيديولوجيتينِ شائنتينِ دخيلتينِ غيرَ صالحتينِ للتحرّرِ السياسي والفكرِ النقدي في العالم العربي. وبدا أن الحركتينِ القوميةَ والإسلاميةَ فحسب تجاوزَتا ما سُمّي «نهايةَ الإيديولوجيا» جزئياً؛ لأن كلتيهما اجتذبتا قطاعاتٍ واسعةً من المجتمعِ نظراً لكونِهما مفهومينِ أصيلينِ. وحان الوقتُ لاستكشاف المفاهيم الرئيسةِ الأربعةِ التي حركتْ تاريخَ حوراني للنهضة: اللغةُ، والعقلُ، والحريةُ، والزمنُ[80].

لغةُ النهضة: التفكيرُ باللغة العربية

اللغةُ العربيةُ دائماً حيويةٌ أكثرَ بكثير مما تسمحُ به ثقافةٌ معينةٌ منحازةٌ لأوربا[81]. ويواصل بعضُ المستشرقينَ الأوربيينَ الادّعاءَ بأن وظيفتَها المقدسةَ (كونها لغةَ القرآنِ) يمكن أن تفسّرَ بشكلٍ ما التخلّفَ العربي[82]، وتثبتُ أية مقارنةٍ اختزاليةٍ مبسطةٍ لدراسة «الثقافةِ العربيةِ» بأنها غيرُ مقنعةٍ على حدٍّ سواء. وتقصى برنارد لويس، بشكل منافٍ للعقل، بعضَ الأصولِ الغامضةِ للمفاهيم السياسية المعاصرة كونها وسيلةً لتشخيصِ العلةِ السياسيةِ والثقافيةِ العربيةِ[83]. ويذهبُ كتابُ رافاييل باتاي (**العقلُ العربيّ**) (1973) بعيداً أيضاً، مُخفياً أفكاراً عنصريةً نمطيّة، وتعميماتٍ بحتميّةٍ لغويةٍ وثقافيةٍ مزعومتَينِ. ويضعُ باتاي المتحدثين العربَ «تحتَ سحرِ لغةٍ» هي عرضة للتكرارِ والمبالغةِ والكذبِ[84]. وهذا النوعُ من الثقافةِ بالضبط أثار إدوارد سعيد لمّا استنتجَ أن «القيمةَ المبالغةَ المتراكمةَ على العربية بأنها لغةٌ تسمحُ للمستشرق بجعل اللغةِ مكافئةً للعقل والمجتمعِ والتاريخِ والطبيعةِ. وبالنسبة إلى المستشرق، تعبّرُ اللغةُ عنِ العربي المشرقي، لا العكسِ»[85].

ولم يكنِ الجدال حول اللغة العربية مجالَ اهتمام مستشرقي القرنِ العشرين ونقادِهمْ فحسب؛ فقد عَرَفَ التاريخُ العربي سجالاً فكرياً ظهر ثانيةً بقوة خلال عصر النهضة، ومن جديدٍ خلال سنوات إنهاءِ الاستعمار[86]. وفي الحقيقة، بدأتِ الكلمةُ المطبوعةُ بتغييرِ طبيعةِ السلطة وقوةِ الدولة[87]، لكنّ إنتاجَ الكتابِ العربي، في القرن التاسعَ عشرَ، سمح أيضاً للعديدِ من المثقّفاتِ العربياتِ بالوصول إلى المعرفة التي اقتصرت في السابق على فئة الرجال[88]. ومثّلتْ إجادةُ اللغة العربية أحدَ أكثرِ المصادرِ الفعّالةِ والمتنازعِ عليها للرأسمالِ الثقافي لدى المفكرينَ الذكورِ والإناثِ خلال عصر النهضة[89]، وعرفت الفترةُ أعمقَ نقاشٍ عامٍّ في هذا العصر حول مكانةِ اللغةِ العربية. وبالنسبة إلى البعض، حولتْ ثورةُ الطباعة العربية اللغةَ العربيةَ من لغةٍ جليلةٍ ذاتِ ارتباطاتٍ ودلائلَ لا حصرَ لها قدمتْ للمستمعينَ والقراءِ المطلعينَ تجاربَ حسيّةً عاليةً، إلى وسيلةٍ آليةٍ تعمل وتجسدُ نقلَ رسائلِ الإصلاحِ الاجتماعي إلى جمهورٍ واسع في صحف ومجلاتٍ محرّرةٍ بعجالةٍ[90]. وشنَّ بطرس البستاني (1819-1883)، وأحمد فارس الشدياق (1804-1887)، وإبراهيم اليازجي (1847-1906)، خصوصاً، معركةً شخصيةً طويلةً حول جوهرِ اللغة العربية وغايتِها. وتتوجتْ بنقدِ إبراهيمَ اليازجي العامِّ والواسعِ للسبيل التي ألغتْ بها بساطةُ «عربيةِ الصحفِ» غيرِ المتقنة الطابعَ الشعريَّ للغة العربيةِ، وهدّدتْ مزايا النثرِ المقفّى العربيِّ التقليدي (السجعُ)[91].

ومن المحتملِ أن جورجي زيدان، زميلَ اليازجي اللاجئ السوريِّ في القاهرة، وبطلِ الفصلِ التاسع الذي كتبه توماس فيليب[*]، أدرك أن نقدَ

(*) توماس فيليب (1941-2015): باحث ألماني متخصّص بعلم الاجتماع والتاريخ العربي الحديث وسياسات الشرق الأوسط. اشتغل في عدد من الجامعات، وتوفي في إرلانغن في ألمانيا عائداً من موطنه الثاني، بوسطن- ماساشوستس. حرّر واشترك في تحرير عدد من المجلدات حول التاريخ الفكري لبلاد الشام، واهتمّ بأسفار وحياة الكتّاب السوريين واللبنانيين في مصر، ولاسيّما منهم جورجي زيدان. (المترجم).

اليازجي هجومٌ على سعيِهِ للوصول إلى جمهورٍ واسعٍ عبر الصحافة وروايات زيدان التاريخيةِ الشعبية. وبالنسبة إلى زيدان، ارتبطتِ الضروراتُ الماليةُ بالتزامٍ إيديولوجيٍّ بلغتهِ المحلية، وفكّر بأن لغةَ طباعةٍ عربيةٍ لم تغيرْها اللهجاتُ المصرية أو المشرقيةُ ستنتقلُ بشكلٍ أفضلَ إلى الأصقاعِ البعيدة التي فيها جمهورٌ صاعدٌ قارئٌ بالعربية؛ أي ثقافةٌ عربيةٌ حقيقيةٌ ذاتُ رأسمالٍ مطبوعٍ[92]. وتشبّثَ مفكرو عصرِ النهضة بالإحساس أنهمْ كانوا يشهَدونَ تباعداً منتشراً بين اللغةِ الجميلةِ التي ورثُوها وعدمِ قابليتِها الواضحةِ لتفهّمِ حقيقةِ التغييرِ الاجتماعيِّ والتقنيِّ. وكان أحمد فارس الشدياق (موضوعُ فصلِ فواز طرابلسي السادس في هذا الكتابِ) هو الذي لاحظ أوّلاً دافعَ النهضةِ نحو جعلِ العربيةِ شفافةً ومتناسبةً مع التوقعاتِ الغربية، وعَبّرَ عن معارضتهِ لها في روايتهِ المتعلقةِ بالسيرة الذاتيةِ (**الساقُ على الساق**) عام (1855)[93].

وفي عام (1896)، دخل الباحثُ والشاعرُ والإداريُّ البغداديُّ، جميل صدقي الزهاوي (1863-1936)، نقاشاً حول اللغةِ على صفحات المقتطفِ باقتراحٍ استفزازي: خطٌّ عربي جديدٌ لدمج الصوتياتِ الكرديةِ والتركيةِ[94]. وفي مصر، اكتسبَ هذا الصراعُ اللغويُّ أهميةً سياسيةً بعد الغزو البريطاني عام (1882) والمحاولاتِ الاستعماريةِ اللاحقة لإلغاء (الفصحى) اللغةِ العربيةِ الأدبية[95]. وعملَ الموظفونَ البريطانيونَ بجدٍّ لترسيخ الإنجليزية بكونها اللغةَ الرسميةَ لمصرَ لمّا شجّعوا اللهجةَ القاهريةَ العاميّة بكونها اللغةَ الوطنية[96]. وفي النهاية، منحتِ النهضةُ اللغةَ العربية نحوَ خمسِ درجاتٍ لغويةٍ جديدةٍ. وبين اللغةِ العربيةِ الكلاسيكيةِ «الأنقى» واللهجةِ «المتدنيةِ» للأميّينَ، ظهرتْ أيضاً لغةٌ عربيةٌ قياسيةٌ حديثةٌ، اللهجةُ العاليةُ للمثقفين، واللهجةُ المتعلّمَةُ[97].

وأشارت شادن تاج الدين، بأنها أخذت نموذجها عن الناقدِ الأدبيِّ العربيِّ المغربي عبد الفتاح كيليطو، إلى أن النقاشَ المستمرَّ حول كونِ الترجمةِ مصدرَ تغريبٍ أو مقاومةٍ في الأدب العربي، وفقدتِ الثقافةُ فكرةَ أن النهضة منذُ بدايتِها «انتشرتْ بالترجمة: فنقلتِ اللغتينِ الفرنسيةَ والإنجليزيةَ إلى

العربية [وهكذا] بدتْ أنها «تحفظُ» العربيةَ -تترجِمُها طوالَ الوقتِ». ومنذُ أن كتب حسن العطار (المقامة الفرنسية)، وهي قصيدةٌ حول احتلالِ نابليون لمصر، كان الكُتّابُ العربُ في آنٍ واحدٍ قد رفضوا المشروعَ الاستعماريَّ الأوربي الذي أغراهُمُ(98). وهكذا، رأى أحمد حسن الزيّات (1885-1968)، وهو أحدُ المصريينَ المناوئينَ للفاشية، وناقشهُ إسرائيل غرشوني في الفصل الحادي عشر، أنّ الترجمةَ أداةٌ وطنيةٌ ستساعد في تحرير العربيةِ من «آفاتِ» العاميةِ، وتحدث لغةً شفافةً ومتينةً وحديثةً على نحوٍ مثالي(99). وكما يذكرنا جيف ساكس، لم تحوِّل النهضةُ اللغةَ العربيةَ «ببساطةٍ» من مفاهيم ذاتِ تركيزٍ ديني إلى مفاهيم ذاتِ تركيزٍ إنسانيٍّ وتاريخي. وبالأحرى، شوّش سردُ العلمنةِ المنتصرةِ حقيقةَ أن فقهَ اللغةِ العربيةِ الحديثَ، كافةً، والترجمةَ بشكلٍ خاص، قد «تجنّدا» (التعبيرُ لطلال أسد وديفيد سكوت) للتعبير عن العنفِ المعرفي للاستشراقِ والعنفِ القضائيِّ للدولة(100). ومأساةُ صعوبةِ ترسيخِ هذه الحقيقةِ؛ أي دعمُ التغييرِ الذي يضفي الصفةَ الداخليةَ دائماً على نظرياتِ المعرفةِ الاستعمارية، مبقياً مؤشراتِ التخلفِ نفسِها، لم تغبْ عنِ النهضويينَ، لما مالَ معلقونَ لاحقونَ نحو تفضيل تمديد هذه الحالةِ المعقّدةِ.

وفي لحظاتٍ تاريخيةٍ من التفاؤل، أثّرتِ اللغةُ العربية بكونها مصدراً قابلاً للتجديدِ والتنقيةِ والتحريرِ، في القومية الرومانسية لحزبِ البعث ومؤسّسيهِ، على سبيل المثالِ(101). وبالمقابلِ، خلال أوقاتِ اليأسِ الجماعي، ما بدتْ ذاتَ مرةٍ أنها مزيةُ لغةٍ نقيّة فانقلبتْ إلى نقيضة البدائية، وجرى لومُ اللغةِ العربية نفسِها عن الهزائم العسكريةِ وحالاتِ الفشلِ الاقتصادية. وفي النظامِ الأبويِّ الجديد، زعم العالِمُ النظريُّ السياسيُّ الفلسطيني الأمريكي هشام شرابي (1928-2005) أن الطبيعةَ «الأحادية» للغةِ العربية وغموضَ المفكرينَ الثنائي اللغةِ يفسرانِ الحقائقَ السياسيةَ الاجتماعيةَ المختلّةَ للعالم العربي(102). ومن المؤكدِ أن الكلماتِ تُشكّلُ المفاهيم كما يبني الخطابُ الواقعَ. ومجالُ الأساليبِ الدلاليةِ للكلمات

والجملةِ والتراكيبِ واللغةِ يؤثرُ في سُبل تفكير المجتمعاتِ حول العالم، ويديرُ العلاقاتِ الاجتماعيةَ ويتخيلُ الإمكانات[103]. ولكن، في كثيرٍ من الأحيان، تتمُّ إعادةُ استعمالِ الرموز، يتم اكتساب العلامات، ويتم تدميرُ المعاييرِ وتحطيمُ قواعدِ اللغة، حسب ويتجنشتاين[104].

وفي الفكرِ العربي، تناول حوراني الدورَ المعرفيَّ للعربية بشكلٍ تحليليٍّ ونفسيٍّ أقلَّ من شرابي. وفي نقاشٍ واسعٍ حول لغةِ النهضة، أيّدَ بطرس البستاني، الذي «ساهم في إيجادِ نثرٍ إيضاحيٍّ عربي حديثٍ، ولغةٍ صادقةٍ مع ماضيها في القواعدِ والتعبيرِ، لكنّه جعلهُ قادراً على التعبيرِ ببساطةٍ ودقّةٍ ومباشرةٍ عن مفاهيم الفكرِ الحديث»[105]. ويُشير عنوانُ كتابِ حوراني إلى سمةٍ لغويةٍ حاسمةٍ واحدةٍ من العصر الليبرالي، وهي التفكيرُ. ويوحي الازدواجُ المعجميُّ «الفكرُ العربيُّ» بأن مفكري حوراني شكّلوا مجموعةً عرقيةً أقلَّ -كما تتضمنُ العبارةُ الأوسعُ انتشاراً «فكرُ العربِ»- من مجتمع خطابٍ مستندٍ إلى سياقٍ لغويٍّ مشتركٍ[106]، وذلك لإدراكِ أن اللغة شكلٌ خفيٌّ يمكن أن يؤثرَ في طريقةِ تفكيرِ الناس، ويستوعبَ تحديات، لا مجرد الجوهريةِ الثقافية؛ بلِ الفكرةِ بأن اللغةَ أيضاً وسيلةٌ عالميةٌ محايدةٌ لنقلِ المعلومات[107].

وتفادى كتابُ حوراني (**الفكرُ العربيُّ**) الأساطيرَ التي تضفي الطابعَ الشرقيَّ (الذاتي) على اللغة العربية. وبدلاً من ذلك، قدّمَ نمطاً حسّاساً من التفكير في موضوع اللغة بالنسبة إلى وضعِ استقصاءاتِ النهضويينَ النقديةِ ضمن سياقٍ تاريخي[108]، وأعطى أسبقيةً لأعمالِ الاتصال التي كانت، حسب هابرماس، شرطاً أساسياً لظهور مجالٍ عامٍّ وسمةٍ، في جميعِ الأحوالِ، لنظامٍ ليبرالي[109]. وعلى أيّةِ حالٍ، إذا أشاد حوراني بالبستاني لوضعهِ «الأسسَ الحقيقيةَ للغةِ العربيةِ الحديثة»، فقد حَمَلَ تحديثُ النهضةِ اللغويُّ أيضاً الإحساسَ بالخسارة الثقافيةِ والتضحيةِ الناجمةِ عنِ الجهل والتقصيرِ السائدينِ[110].

العقلُ: أمورُ الفكرِ العربي

ربما تكونُ الكلمة «الدليل» في عنوان حوراني، التي عدّها مؤرخو الشرقِ الأوسط بدهيّةً، هي «الفكرَ». فالعلاقةُ بين اللغةِ والفكرِ معقدةٌ جداً: فهلْ تشكل حدودُ لغةِ المرء الإدراكَ، كما افترض فيتغنشتاين سابقاً؟ أو كما افترض لاحقاً، وهلِ اللغةُ نسيج الممارسةِ الاجتماعية بالذاتِ منسوجاً في الفكر؟[111]. أدرك حوراني نفسُهُ هذه العلاقةَ بتعبيراتٍ تقليديةٍ عنِ «الأفكار»، واستمرّتْ أعدادٌ كبيرةٌ من مؤرّخي الأفكارِ وكتّابِ السِّيَر بعد عام (1962) باعتبار الفكرِ مَقُولةً شفّافةً واضحةً للتحليل. ومال المؤرّخونَ المثقفونَ نحو التنقيبِ في الأدب أيضاً بحثاً عن معلوماتٍ حول ما فكّر فيه الكتّابُ، وأيَّ سياقٍ كشفوهُ. لكن النصوص لم تُكتَبْ، ولم تُقرَأْ، للتعبير عنِ المنطقِ أو الحقيقةِ فحَسب. والتفكيرُ، وإن كانَ هو النشاطَ المميِّزَ للمفكر، فإن المنطقَ مجردُ سمةٍ واحدةٍ لحياة العقل. وركزَ معظمُ الأدبِ بعدَ الاستعمار والنسويةِ على الطبيعةِ الأمريةِ والاستعماريةِ للمنطق، وأصرَّ على أن النشاطَ العقليَّ يتضمنُ أيضاً الحدسَ والمخيلةَ، وكلاهما تمَّ التقليلُ من شأنهما بشكل مفرط بأنهما أدنى من المنطقِ منذ عهدِ إيمانويل كانط[112]. وبالمحاولة، كما قد يفعلُ بعضُ المؤيدينَ الأوفياءِ للعقلانية العالمية، لا يستطيعُ «مخالفُو» المنطقِ ببساطةٍ أن يكونوا منفيينَ إلى عالم اللاعقلانيةِ، أو عدمِ الصلةِ بالموضوع.

ولما ظهرَ الدورُ اللغوي في العلومِ الإنسانيةِ الناطقةِ بالإنجليزية في الثمانينيات، فقَدَ التاريخُ الفكريُّ معظمَ مكانتهِ السابقة بأنهُ «ملكُ العلومِ التاريخية»[113]. ولما تسرّب عملُ ميشيل فوكو إلى المؤسسة الأكاديمية الأمريكية الشمالية، غَيّرَتْ مفاهيم، مثل القوةِ الإنسانية والمقاومةِ والوعيِ، من النهج الأكاديميِّ، وحلّتْ محلَّها، بشكل واسع جداً، كلماتٌ دلاليةٌ أخرى كالهويّةِ والتفكيكِ والخطابِ[114]. وأعاد نقدُ إدوارد سعيد الأساسيُّ للاستشراق؛ بأنهُ فرعٌ معرفيٌّ وأسلوبٌ للتفكير ونظامٌ للهيمنة التي أعلنَها تشكيلُ مفاهيم ميشيل فوكو لرابط القوةِ/ المعرفةِ، تشكيلَ النزعة الاستعماريةِ الأوربيةِ،

والإمبريالية الثقافية، وهيمنةِ الولاياتِ المتحدةِ الاقتصاديةِ والعسكريةِ في العالم العربي فيما يتعلق بالقوةِ الأساسيةِ والاستطراديةِ المتكيّفةِ(115).

وجدلياً، كان التطبيقُ الأكثرُ تشدّداً وتجريداً لتحليلِ الخطابِ الاستعماري لدراساتِ الشرق الأوسط هو عمَلَ تيموثي ميتشل (**استعمارُ مصر**)(116). لقد تقصّى ميتشل كيفيةَ إنتاج الخطاب الليبرالي قبل الاحتلالِ البريطاني عام (1882)، «التفكيرُ المجرّدُ للقوة في التفاصيلِ اليومية»، والذي لم يستطعْ تجنبَهُ مفكرو القرن التاسعَ عشرَ المصريونَ، ولا علماءُ القرنِ العشرين. ويرفع ميتشل كتاباتِ عددٍ من المفكرينَ المصريينَ، الذين يذكرُ حوراني أغلبَهُمْ بشكلٍ عابرٍ وحسب، إلى أرقام أساسيةٍ «لفهم الليبراليةِ في سياقِها الاستعماري»، فأنتجتْ «مفهوماً جديداً للمكان، وأشكالاً جديدةً للسماتِ الشخصية، ووسائلَ جديدةً لإنشاءِ تجربةِ ما هو حقيقيّ»(117). وميّزَ رحالةُ ميتشل المصريون، في أواخر القرن التاسعَ عشرَ، إلى أوربا، كيفيةَ تجسيدِ الثقافةِ الأوربية «للمشرق» قبل جيلٍ من أسفِ هايدغر على تقسيم الحداثةِ للعالمِ إلى تمثيلٍ وحقيقةٍ. وشهدوا أيضاً كيفيةَ تقسيمِ العالمِ، بشكلٍ متوافق، بحسبِ تراكيبَ معرفيةٍ ووجوديةٍ في «الغربِ» و«الشرقِ».

وعلى أيَّةِ حالٍ، بالعودة إلى مصرَ، يُظهِرُ هؤلاء المفكرونَ أنفسَهُمْ مجرّدَ عمل للسلطة ساعدوا الدولةَ المصريةَ الحديثة في مشاريعها الخاصة بالهندسة الاجتماعية. ودعمَ عملُهمُ البيروقراطيُّ والصحفيُّ والأدبيُّ توسعَ أنظمةِ محمد علي العسكريةِ والماديةِ للمعرفة إلى مجالاتِ إنتاجِ أكثرَ مدنيةً تقليدياً: مدارسُ، وزراعةٌ، وتخطيطٌ حضريٌّ وثقافةٌ مطبوعةٌ(118). وفعلَ المفكرون العربُ ذلك لأنهمُ اعتنقوا ليبراليةَ النجاحِ الشخصي لما حرّضوا على الخوفِ من الانهيارِ الأخلاقيِّ والحشودِ المهددةِ، التي يمكنُ معالجتُها جميعَها عن طريق دولةٍ حديثة وقوية فحسب. وأضفى علي مبارك «طابع هاوسمان» على مصرَ في أعمالهِ الأدبيةِ والتعليميةِ والحضريةِ؛ وكانتْ رائعةُ محمد المويلحي (**حديث عيسى بن هشام**) (1907) تعبيراً أدبياً عنِ الخطاب

البرجوازي الجديدِ حول الخللِ الاجتماعي والفوضى العارمةِ؛ وكان الصحفيُّ الشعبي، عبد الله النديم، مشاركاً في جعل مصر قابلةً للاحتلال قبلَ الاحتلالِ البريطاني الفعلي بتوظيفِهِ في شركةِ برقياتٍ أوربيّةٍ[119]. وخلال ذلك، في وصفِ ميتشل، نشر لاجئونَ سوريونَ ومسيحيونَ، مثل جورجي زيدان، صفاتِ الطابعِ الشرقي الذاتي «تحتَ رعايةِ البريطانيين»[120].

وبعد نقدِ ميتشل، لم يعد ممكناً مدحُ النهضويينَ بأنهمْ أصوات مأساوية للتنوير في القفر العثماني السابق. لكن الصلةَ بين الليبراليةِ والإمبراطوريةِ الآن أكثر ثباتاً ممّا كانتْ عليه في زمنِ كتابةِ ميتشل[121]. وإذا كان التاريخُ الفكري العربي وضعياً وتجريبياً على نحوٍ مفرط، فإن الاتجاهَ في المؤسسة الأكاديمية الأمريكية في معاملةِ الفكر بأنّهُ قفصٌ خفيٌّ عدائيٌّ لتجربةِ الحداثة العربية له مشكلاتُهُ أيضاً. وفي كتاب (**اشتهاء العرب**)، يجري جوزيف مسعد[*] نقاشاً أصيلاً ومثيراً حول كون النهضة لم «تكتشِفْ ثانية» أو «تنشرْ» أفكاراً عربيةً كلاسيكيةً من العصرِ العباسي. لكنّ مفكري النهضة، من جورجي زيدان حتى عباس محمود العقاد، راقبوا ورأوا وجودَ مرضٍ لدى مجموعةٍ كاملةٍ من المؤلّفين الذين انحرفوا، كأبي نواس، عن إحساسِ النهضةِ بالمبادئ الأخلاقيةِ البرجوازية والسلوكِ المتحضّر. وبدا أن النصوصَ الفاسقة، خصوصاً، تهدّد الصورةَ المحترمةَ التي أراد صناعُ العصرِ الليبراليِّ العربي إعطاءَها للغرب[122].

وعملَ نقادُ النقدِ الذاتيِّ الليبرالي العربي كثيراً، مثل مسعد، ليعرضوا فكرةَ أسطورةِ أن العرب بشكلٍ استثنائيٍّ عرضةٌ للومِ الآخرين على

(*) صدر كتاب (اشتهاء العرب) لجوزيف مسعد، أستاذ السياسة والفكر العربي الحديث في جامعة كولومبيا في نيويورك، باللغة الإنجليزية عام (2007)، وتُرجم إلى العربية عام (2013)، ويدمج مسعد في منهجه البحثي بين التاريخ والنظرية السياسية والنقد الأدبي والأنثربولوجيا، مستنداً إلى طرائق التمثيل في فرض الهيمنة والتسلّط. وينتمي كتاب (اشتهار العرب) إلى الحقل النظري الذي انطلق منه إدوارد سعيد في كتابه (الاستشراق). (المترجم).

أخطائهم[123]. لكن كتابَ (**اشتهاءُ العرب**) يصرّح بأكثرَ من ذلك بكثير؛ لأنه يصمّمُ على اتّهامِ الكتّاب والناشطينَ الاجتماعيينَ العربِ في القرن العشرين خصوصاً، والليبراليينَ المعلنينَ ذاتياً، «باعترافاتٍ زائفةٍ»، بتقبّلِ النقائصِ الثقافية العربية، التي كانت إمّا غير موجودة للبدء بها، وإمّا جاءت نتيجة للعنف الاستعماريِّ فحسب. وفي جوّ ترحيبِ النسويينَ المحافظينَ الجدد بالغزو العسكري، تحت قيادةِ الولاياتِ المتحدة، لأفغانستان لتحرير النساء، ونسخٍ أصدرها الجيشُ لكتاب باتاي (**العقل العربي**) تَمـَّتِ المساعدةُ في تعديلِ تقنيات التعذيب الأمريكية للرجال العراقيين، فكان مسعد، بشكل مفهوم، مرتاباً في أيِّ خطابٍ لتحرر الجنس[124]. وعلى أيَّةِ حالٍ، ربّما قلّلَ مسعد من تقويم التوتراتِ العاطفيةِ والتحليليةِ بين الرغبةِ والفكرِ. ولم يمنحِ المفكرينَ العربَ الإناثَ (أو المثليين) فرصة للردّ على الإسقاطات الذكوريةِ والاستشراقيةِ التي يعرضُها[125].

ويمثل كتابُ طارق العريس الأخير (**محاكماتُ الحداثةِ العربية**) ردّاً لاذعاً على نقد مسعد لرقابةِ النهضةِ الجنسيةِ الذاتية والقلقِ الحضاري[126]. ومع أن العريس يحدّد أيضاً تحليلَهُ للكتّابِ الذكور (الرجال)، فهو يؤطّرُ تجاربَ حقيقيةً وخياليةً للعرب في نظريةٍ متكلفةٍ جداً محاولاً بذلك الابتعادَ عن مفاهيم «مركزيةِ العقل» للذاتيةِ العربيةِ الحديثة. ويسمحُ العريسُ لمؤلّفينَ عربٍ مختلفين، من أحمد فارس الشدياق إلى الطيب صالح (1929-2009)، بالردّ على أنظمةِ اليقين التي أنشأتها الحداثةُ الاستعماريةُ حولهم بطرقٍ هزليةٍ وهجائيةٍ وغامضةٍ. وبشكلٍ أخصَّ، ضمّ عملُ الطهطاوي المشهورُ (**أوصافٌ بودليرية**) في باريس ثلاثينياتِ القرن التاسعَ عشر، شعراً قبل الحديث، ولاسيّما كأشعارِ أبي نواسٍ الصريحةِ جنسياً. وفي الحقيقة، يبدو أن رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873) يُعوّد جمهورَهُ المصريَّ على طرقِ الأوربيينَ الغريبةِ عبر مثل هذه الأجناس الأدبية[127].

وبدأت زيادةُ الدراساتِ الأدبيةِ العربيةِ والحديثة والأخيرة حول نصوصِ

النهضةِ التي يمثلُها كتاب العريس بتخطيطِ طرقٍ منتجة خارجَ الاختناقاتِ الوضعيةِ والدلاليةِ والمعرفيةِ التي طوقت، بطرقٍ مختلفةٍ جداً، نموذجَ «فكر» التاريخِ الثقافيِّ العربي[128]. ويحثُّنا «إضفاءُ الصفةِ الأدبية» على النهضة؛ أيْ تحويلُ مجموعِ كتاباتِ النهضةِ من «حالةِ غيرِ الوجود... إلى حالة الأدب»[129]، على تأمّلِ أساليبِ حركاتِ أدبِ النهضة ومزاجيتِها وماديايتِها. وبتفحصِها سابقاً، غالباً ما توضِّحُ أساليبُ التأليف واستراتيجيات السردِ التفاعلَ المعقدَ بين العقلِ والعاطفةِ، وبينَ التجربةِ والتوقّعِ، وبينَ الأملِ والخوفِ، وبينَ الإيمانِ والخيالِ.

وتبيّنُ هذه البصائرُ الأدبية وغيرُها نقدَ مروة الشاكري البارعَ لتقاليدِ ما بعد البنيويةِ للنقدِ الثقافيِّ العربي في كتابها **(قراءةُ داروين بالعربية)** (1860-1950). وبالاستفادة من مجازاتِ الترجمةِ وطرائقِها، تخلص إلى أنَّ التقسيمَ المعرفيَّ بين الشرقِ والغربِ، والتصدّع بين فتراتِ الاستعمار وبعدَها، يمكنُ إجمالُهما. وبترديدِ أصداءِ نقدِ فريد كوبير لحدودِ الدراساتِ الاستعمارية الحضرية بأن «المفاهيم لم تكنْ مفروضة فحسبُ؛ لكنها مستعملَةٌ وموضعُ تنافسٍ». وتُعَقّد الشاكري أيضاً ثنائياتِ الشرقِ-الغربِ/الاستعماريِّ-قبلَ الاستعماري[130]. وأثّر تلقي نظرية تشارلز داروين عنِ التطور (في بلاد الشام أوّلاً، ثمّ في مصرَ) في كتابةِ التاريخِ والفكرِ الديني والأدبِ العربي، لكنّه لم ينتجْ بالضرورةِ دوافعَ انعزالٍ ذاتي، وإضفاءٍ ذاتي للطابعِ الشرقي، ولم يؤدِّ، على نحوٍ عنيدٍ، إلى العلمانية العربية[131]. وعلى العكس، لما طرّدَ المبشرونَ في الكلية البروتستانتيةِ السورية، بشكلٍ معروف، بروفيسوراً داروينياً عام (1882)، حَفّزَتِ «العقيدةُ الداروينيةُ»، في مكانٍ آخرَ، إحياءَ علم التفسيرِ الإسلامي والتأويلِ النصّي النقدي. وجدّد الدخولُ العربي النقاشَ الفلسفيَّ الطويلَ المدى الذي مارسهُ ذاتَ مرةٍ الصوفيونَ والعلماءُ البارزونَ كالغزالي (توفي عام 1111) وابنِ رشدٍ (توفي عام 1198) حول الماديةِ والعلمِ الدينيِّ الطبيعي والمنطقِ وطبيعةِ المعرفةِ ذاتِها والإيمانِ.

وربما يكونُ الشيخُ حسين الجسر (1845-1909) الشخصَ الأكثر إثارةً بين مفسري الشاكري العربِ لنظرية داروين. وبرز الجسر، على نحوٍ هامشي، في وصفِ حوراني بكونه طالباً للشيخ حسين المرصفي (1815-1890) في مصر، ومعلّماً لرشيد رضا (1865-1935) في طرابلسَ الشام؛ وهنا يرتفع إلى مكانةِ مفكّرٍ أصليٍّ ومساهمٍ بارعٍ في النقاش حول الفروقِ بين نظرياتِ التطوّرِ والماديةِ والعلمِ الدينيِّ الطبيعي المنتشرِ حول العالم. وأدى رفضُ الجسر إلى لومِ المؤسسةِ الدينيةِ، أو انتقادِ الشعائرِ والممارساتِ الصوفية، التي سببتْ له صراعاً مع الحداثةِ السلفيةِ التي تجلّتْ لدى عبده ورضا، اللذين اتهماهُ في صفحاتِ (المنار) بالانحياز إلى «طبقةٍ غيرِ نافعةٍ ومفسدةٍ من المتملقينَ». ولم يكنِ الجسر جدلياً محافظاً كمعاصرِهِ البيروتي الغزيرِ الإنتاجِ يوسف النبهاني (1849-1932)، والذي تناقش أمل غزال أسلوبَهُ الشعبيَّ للفكرِ المحافظ في هذا الكتابِ[132]. ولم يرَ الجسر حاجةً لنوعيةِ العقلانيةِ المتطرّفةِ التي تتطلّبُ من المرءِ إنكارَ وجودِ ما يقعُ وراءَ الأحاسيسِ، والمنطقِ نفسِهِ، بما في ذلك الإعجازيُّ والخارقُ للطبيعة. وكان هذا مختلفاً تماماً عن عبده ورضا، اللذين أصرّا على عقلانيةِ الإسلام المطلقةِ، وازدرَيا التوجّهَ نحوَ العلمِ الدينيِّ الطبيعي لدى الجسرِ والنبهاني على حدٍّ سواءٍ[133].

الحريةُ مقابلَ الليبرالية:

الليبراليةُ إذاً عقيدةُ أنواعٍ ضروريةٍ معينةٍ من الحريةِ، لكنّها أيضاً، وبشكلٍ أساسي، عقيدةُ الفرديةِ التملكية.

ر. وليمز (1976: 181)

التحررُ الوطنيُّ عملُ الثقافةِ بالضرورة.

أ. كابرال (1979: 143)

يظهرُ اليومَ إشكالٌ كبيرٌ حول ماهيةِ الليبراليةِ العربية، وما تعنيه كلمة ليبراليّ عربي. فبقراءةِ مقالاتِ جوزيف مسعد، منذ الانتفاضاتِ العربية، يمكنُ مسامحةُ

المرء لاعتقادِهِ بأن الليبراليةَ تسيطرُ على العالم العربي، وبأن الليبراليينَ العربَ مسؤولون عنِ الفوضى التي تجدُ المنطقةُ نفسَها فيها اليومَ[134]. ويتعلقُ الاستعمالُ الفضفاضُ لتعبيرٍ ليبراليّ، من طرف الرافضينَ والمؤيدينَ على حدٍّ سواءٍ، كثيراً بشبح الغربِ، وبالفضاء النقدي المتضائلِ في الشرقِ الأوسط؛ فهو يساوي مشاريعَ الإصلاحِ الإسلاميةَ مع مؤسسة راند، ويعاملُ المفكرينَ العربَ الذين يتحدثونَ عنِ الحرية وكأنهمْ محافظونَ جددٌ، أو ليبراليونَ جددٌ[135]. وفي لحظاتِ المبالغةِ، من الأفضلِ العودةُ إلى لهجةِ حوراني الوقورةِ.

ويظهرُ تعبيرُ «حريةٍ» في بضعِ مناسباتٍ فحسبُ في كتابِ **(الفكر العربي)**. ولم تأتِ المرةُ الأولى والوحيدةُ التي يحدّدها حوراني بأنها دعوةٌ إلى الاستقلالِ السياسيِّ ضد الأوربيينَ، أو الحكمِ العثماني، ولم يعبرْ عنهُ المفكرونَ الحضريونَ. وفي الواقع، استدعى قادةُ المجتمعِ المرؤوسِ الحريّةَ حين اجتمعوا خارجَ بيروت عام (1840) لتحدّي الحكمِ المصري، الذي استمرّ عقداً من الزمنِ في بلاد الشام. وحدّد إعلانُهُمُ الوطنيُّ (اتفاقُ أنطلياس)، الذي كان للمارقينَ الأوربيينَ، كما يعترفُ حوراني، يدٌ فيهِ، «قفزةَ المنطقةِ نحو عالمِ حركاتِ الجماهيرِ الحديث والروحِ الوطنية»[136]. وكانتِ المرةُ الثانية التي سجّلَ فيها حوراني التعبيرَ الواضحَ عنِ الحرية لمّا امتدحَ خير الدين التونسي «قوةَ أوربا وازدهارَها [مع] نظمِ سياسيةٍ مستندةٍ إلى العدالة والحريةِ»[137]. وبعد فترةٍ قصيرةٍ، أشادتْ سلسلةُ كتيباتِ بطرس البستاني، **(نفيرُ سورية)**، بفضائل الحريةِ والمساواةِ الدينية مقابلَ تجربةِ الحربِ الأهليةِ المؤلمة في جبل لبنانَ ودمشقَ عام (1860)[138]. وبعد بضعِ عشراتٍ من الصفحات، اكتسبَ الدستوريّ المصريّ أحمد لطفي السيد من «أساتذتهِ الغربيينَ» فكرةَ التحررِ من «سيطرةِ الدولةِ غيرِ الضرورية» وحريةَ «الكتابةِ والتعبير والنشرِ والمشاركةِ»؛ لأنها «الغذاء الضروريّ لحياتنا»[139]. وأخيراً، في مقطعِ أعدنا إنتاجَهُ في بداية هذه المقدّمةِ، ينشر حوراني التعبيرَ ليحددَ كيفيةَ فهمِهِ هو معنى الليبراليةَ، مشيراً بشكلٍ خاصٍّ إلى «واجبِ الحكومةِ بأن تكونَ هي الضامن للحرية».

وكان تحرّرُ النساءِ أساسياً للنهضة، وأبعدَ بكثيرٍ من شخصيةِ قاسم أمين الفذّةِ (1863-1908)، كما رسمها حوراني ومسعد. وعرض ستيفن شيهي(*)، الذي ربّما نال كتابُهُ مديحاً، وعنوانُهُ (**أسسُ الهويةِ العربية**) (2004) مع افتتاحِ مجالِ «دراساتِ النهضةِ» الثانويِّ في أمريكا الشمالية، أن جيلاً قبلَ أن ينشرَ هذا المحامي المصريُّ- الفرنسيُّ التدريبِ ترنيماتِهِ الراعيةَ للقيم العائليةِ الحديثة، من الكتّابِ الذكورِ كأحمد بن بوالضياف (1804-1874)، وبطرس البستاني، وفرنسيس مراش، وآخرون رأوا أن تعليمَ النساءِ وتحريرَهنَّ طليعة الحداثةِ العربية. ومع انتشار الصحفِ العربية في سبعينياتِ القرن التاسعَ عشرَ دافعتْ رواياتٌ رومانسيةٌ مسلسلةٌ عن شخصياتٍ من الذكور والإناثِ الذين أمكن النظر إليهم آنذاك بأنّهم «كنوز» وطنيةٌ للطريقةِ التي تغلبوا فيها على إغراءاتِ تبنّي النهجِ الغربي والمعاناةِ الأبويةِ للزواج من أجل «حبٍّ حقيقيٍّ»[140].

وضمنَ سياق النقاشِ الحيويِّ حول «المرأةِ المسلمةِ الجديدةِ» في القاهرة أواخرَ القرن التاسعَ عشرَ، ناقش البطلُ المقتبسُ كثيراً الحياة العائليةَ النسائيةَ الحديثة، قاسم أمين، أن انفعالاتِ الأنانيةِ والتعصبِ البشريةِ يجب أن تحلَّ محلَّها «انفعالاتٌ معقولةٌ». وهذه بالضبطِ مهمّةُ تمدينِ المفكرينَ لتحويل معرفةِ المصريينَ الشبابِ لاستقلالهمُ العقلانيِّ (المكتسبِ في السنواتِ الأخيرة خلال نموِّ التربية) إلى التشريعِ المقصودِ للحريةِ «علناً». وبالمقابلِ، أصرتْ

(*) ولد عام (1967)، وحاز درجة الدكتوراه في جامعة ميتشغان، وعمل أستاذاً للدراسات الشرق أوسطية والعربية، ومديراً لبرنامج الدراسات الآسيوية والشرق أوسطية، في كلية وليام وماري، ودَرس اللغة والثقافة العربيتين في جامعة ساوث كارولاينا. وصدرت له ثلاثة كتب هي: أسس الهوية العربية الحديثة (منشورات جامعة فلوريدا، 2004)؛ الإسلاموفوبيا: جملة إيديولوجية ضد المسلمين (منشورات كلاريتي، 2011)؛ الصورة العربية: تاريخ اجتماعي للتصوير المحلي 1860-1910 (منشورات جامعة برينستن، 2016). (المترجم).

إحدى ناقداتِ أمين العديداتِ، ملك حفني ناصف (1886-1918)، على أن قوّة النساءِ لم تكن مشروطةً بنزع الحجابِ والكشفِ المرافقِ للجسم النسائي، ولم يعتمدْ تحررُ النساءِ على أن يسمحَ لهن الرجالُ النبلاءُ بدخول المجال العام. وبالأحرى، فالأنوثةُ تكوّنتْ علناً بفضلِ خصوصيتِها الواضحةِ[141]. وبكلمات أخرى، يجب ألا تكونَ حريةُ النساء خدعةً للرجالِ لصنعِ أنوثةٍ مثاليةٍ ومعيارٍ مغايرٍ جنسياً، ولكن يجب أن تستندَ إلى حقّهنَّ بأن يَكنّ بالطريقةِ التي هنَّ عليها[142].

وتظلُّ هذه الحواراتُ عالقةً حتى اليومِ، ناهيك عن أنهُ أصبح واضحاً أن المجال الخاصَّ لا يقلُّ بناءً، من الناحية التاريخية، عنِ المجالِ العام، وأن خصوصيةَ البيتِ تكاد لا تحمي النساءَ من العنف الأبوي. لكنّها توضحُ التحديات المنهجية أن كتابةَ تاريخِ المفكراتِ العربياتِ موجودةٌ. فالتركيزُ التقليديُّ على حياةِ الأفراد مالَ نحو الإضرار بالنساء اللواتي سجلاتُهُنَّ الأدبيةُ والتاريخيةُ أكثرُ تداعياً بكثير ممّا لدى نظرائهِنَّ الذكورِ. وكما ذكَّرَتْنا المؤرّخةُ الاجتماعية جوديث تاكر «ينتهي الانتباهُ الحصريُّ للمجالِ الرسميِّ في البحث عن بضعِ ممثلاتٍ تاريخياتٍ: "النساءُ البارزاتُ" اللواتي حققْنَ مكانةَ الرجال ذوي المكانة»[143]. وهي تُصرُّ، وإنْ أُغفِلتْ أسماؤُهنَّ، على أنَّ النساءَ اللواتي نظَّمْنَ الاحتجاجاتِ وارتبطْنَ بالدولة، كنَّ من الناحية التاريخية أيضاً من صُناعِ التاريخِ الثقافي. وفي الحالاتِ الاستعمارية، كما في الحالاتِ الأخرى الكثيرةِ، عَلِقَتِ النساءُ في شبكات النظام الأبوي. وقد يصمُدْنَ لأنهنَّ جوهرُ الهويةِ الوطنية والاستقامةِ الأخلاقية، لكنهن يُمثلْنَ أيضاً مصدرَ القلقِ الوطني[144].

وناقشتْ إحدى أكثرِ المؤرّخاتِ المنتجاتِ للنسوية العربية المبكرة، مارلين بوث، طويلاً أن صحافةً نسائيةً مزدهرةً تطورتْ قبل جيلٍ من إزالةِ هدى شعراوي الرمزيةِ حجابها على درجاتِ سلمِ محطة القاهرة عام (1923). وفي فصلها السابعِ، تذكّرُنا بأن كتاب قاسم أمين (**تحريرُ المرأة**) «لم ينشأ من فراغٍ

استطرادي»، وهي تدعو إلى إعطاء اهتمامٍ أكثرَ «بالهيجانِ الفكري ذي العرقلةِ الكثيفةِ والمذمومةِ، والتي استجاب لها أكثرُ مُحاوِرِي الليبراليةِ المميزينَ». وفي ضوء إغفالِ سجلّات النساءِ العربيات، فإن تفسير النصوص الأدبيةِ من قبل الرجال والنساء يمكن أن يكشف آلياتِ الجنوسة غيرِ المسجلةِ للحياة العادية. وتناقش ليلى دخلي، في الفصل الثالث عشر، أنَّ النساءَ فئاتٌ فرديةٌ وعلائقيةٌ ومؤديةٌ في التحليل التاريخي. ويعالجُ فصلُها كتابَينِ، ألّفَتْ أحدهما النسويةُ اللبنانيةُ المبكرةُ نظيرة زين الدين (1908-1976)، وألّفَ الآخرَ المحامي والناقدُ الليبرالي الاجتماعيُّ السوريُّ الأقلُّ شهرة، كاظم الداغستاني (توفي عام 1980)، لا بكونهما تعبيرينِ منفردينِ من «الفكر»؛ بل نافذتينِ على صراعٍ استطرادي جرى بحدةٍ على أدوار الجنس والمركزِ الاجتماعي والسلطةِ الدينية ومعنى الحريةِ ضمن السياق الاستعماريِّ للانتداب الفرنسي.

وإذا كان التاريخُ الفكريُّ العربي الحديث قد ركّز لمدة أطول على تأثيراتِ مواجهةِ النخب لمراكزَ الإمبراطوريات الأوربية، فإن الدراساتِ الأخيرةَ لمواجهاتِ التابعينَ، وسكانِ المناطقِ غيرِ الحضرية، خارجَ البلدانِ الأوربية، في الحقيقة، أتَتْ بالأفكار المتطرّفةِ عنِ الحرية التي تتقاطعُ مع جميع شواطئِ البحرَينِ المتوسطِ والأحمر، والمحيطِ الهندي[145]. في كتاب خوري مقدسي، (**شرقُ البحرِ المتوسطِ ونشوءُ التطرفِ العالمي**)، قدّم ناشطونَ ذوو فوضى مسرحياتٍ في مسارحَ جرت فيها عروضٌ لأفكارٍ معاديةٍ للدين ومناديةٍ بمساواةِ الجنسين وبحقوقِ العمال. ونظمَ العمالُ اجتماعاتٍ للإضرابات والاحتجاجِ، وبدأ الوطنيونَ الأوائلُ، ولاسيّما في مصرَ، بتعبئة الوعيِ الطبقيِّ ضد الانتهاك المالي الأوربي[146].

وشكلتِ الطبيعةُ العابرة للحدود الوطنية للشبكات السياسيةِ العربيةِ والمتطرفةِ في آنٍ واحدٍ مدى توافقِها المفاجئِ مع العصر الليبرالي، وحدودِ تحدياتِها للوضع الراهن. ونشرتِ الصحفُ الليبرالية الراسخة، كالصحيفةِ المصرية (الهلال)، تقاريرَ متعاطفةٍ عنِ الاشتراكيةِ التطورية، أيدها إدوارد

برنشتاين في ألمانيا وعائلةُ ويب في بريطانيا، وتبنَّاها سلامة موسى (1887-1958) في مصرَ بين الحربين. وعلى أيَّـةِ حالٍ، وجدتِ الاشتراكيةُ الثوريةُ، أوِ العملُ المباشر، دعماً في صحفٍ عثمانيةٍ أصغرَ فحسب، وسريّة غالباً، مثل (النورُ والحرية)، بعد ثورة تركيا الفتاة عام (1908). وفي هذا الجوّ، ساهمت الماسونيةُ وحركةُ مناهضةِ الاستعمار انطلاقاً من أرضيةٍ مشتركة كبيرةٍ في المحافل الفكرية العربية. إضافةً إلى ذلك، تولّى الدفاعُ عنِ العدالةِ الاجتماعية والفوضويةِ (الصراعُ لإزالةِ المُلكيَّة الخاصة والفروقِ الطبقية) الدعوةَ الكبرى بين العمالِ المهاجرين من العرب، ومفكري الشتات، والمثقفينَ المحليين الذينَ التزموا «بتعليم الجماهير». وغيّرَ الفوضويون من الإسبانِ والإيطاليينَ، الطالبينَ اللجوء في مدن المرافئ الأفريقية الشمالية والعثمانية خصوصاً، أفكارَ المساعدةِ المتبادلةَ، والإدارةَ المؤسساتيةَ المقدَّمةَ للجمهور العربي في نقاشِ الصحفِ لقضية التطوّر. وتُرجِمَ نقدُ كروبوتكين المُؤثّر للداروينية الاجتماعية، (**المساعدةُ المتبادلة: عاملٌ في التطور**)، (1890-1896)، إلى العربية بعد ظهورهِ على شكل كتاب مباشرةً عام (1902)، وقُرِئَ على نطاقٍ واسع في بيروتَ والإسكندريةِ والقاهرةِ[147].

وربّما كان هذا الهياجُ السياسي للتحرّر من قمعِ الدولة، ولإحداثٍ حُـرٍّ لنظامٍ اجتماعي اقتصادي، بديلاً متقطعاً في نهاية القرن التاسعَ عشرَ فقط. لكنه بدأ الاتصال بالمفكرينَ الأفريقيينَ والآسيويين إلى درجةٍ سببت قلقاً كبيراً في أوربا الإمبراطوريةِ، وبين الوطنيينَ الأبويينَ في العالم الثالثِ والنامي على حدٍّ سواءٍ[148]. وفي هذه الحالاتِ جميعها، كان التعارضُ حول الليبرالية واضحاً. وفي كتاب (**أزمةُ المثقفينَ العرب**)، لاحظ عبد الله العروي التناقضَ الظاهر في أن مقاومة الاستعمار تمردٌ أيضاً ضد الليبرالية؛ فحرضتِ الحالةُ الاستعماريةُ ببساطةٍ تامّة الحريةَ ضد الليبرالية[149]. ومثلُ حوراني، يستفيد العروي من قسطنطين زريق (1909-2000)، وهو أحدُ آخرِ مفكري النهضةِ، وأوّل من اختلف مع العصر الليبرالي عام (1948). وهو مسيحيٌّ أرثوذكسيّ

من دمشقَ، درس التاريخ الإسلامي للعصور الوسطى في الـ(AUB) (الجامعةُ الأمريكيةُ في بيروت) وشيكاغو قبل نيلهِ الدكتوراه في اللغات والآدابِ الشرقية في جامعة برينستن عام (1930)، وهو مترجمُ كتابِ مَسْكَويهِ (**الأخلاقُ**) وتاريخِ نولديك عنِ الغسانيين، وأمضى أغلبَ حياته أستاذاً للتاريخ العربي في حرم الـ(AUB) الجامعي؛ حيث -كما سيبينُ فصلُ هانسن- كان لهُ تأثيرٌ تشكيليٌّ على زميلهِ الأصغرِ سناً ألبرت حوراني. وقبل عام (1948)، تولّى لفترةٍ قصيرةٍ عملاً دبلوماسياً سوريّاً في الولايات المتحدة والأممِ المتحدة، وعُيّنَ بعد النكبةِ رئيساً لجامعة دمشق[150].

واختتمَ حوراني كتابَ (**الفكرُ العربي**) بمناقشةِ مقالاتِ زريق، «الوعيُ القومي» (1939)، التي توصّلت إلى تغييرٍ أساسي لدى جيلٍ من الطلاب العربِ الشبابِ، ألهمتْهمْ فكرة أنَّ القومية العربيةَ مصدرُ اقتناعٍ شخصي ومسؤوليةٌ تاريخية في آنٍ واحد[151]؛ وأطلق العروي أيضاً وصفَهُ للمفكرين العربِ بالإشارة إلى كتاب زريق (**نحن والتاريخ**) (1959)، وشجعَ قرّاءَ زريق على النظر إلى التاريخ العربي لا بكونه عبأً يجب تحمّلُهُ حتماً؛ بل بوصفه حافزاً للعمل في الحاضر من أجل بناء المستقبل. وهنا دعوةٌ للجيل الجديد كي يتشجّع، ويساهم في العملية التاريخيةِ. وناقش زريق أنّه إنْ لم يستطعِ العربُ الهربَ من التاريخ، فإن الماضيَ لم يقرّرْ مستقبلَهمْ، كما لم يبرّئِ المسؤولينَ من وضعِ الأمور الحالي[152]. وكانتِ الكوارثُ أساسيةً في ظهور الوعيِ التاريخي، والإخفاقُ في مواجهتها «أفتكُ بالناس من الكوارث نفسِها»[153].

وكانت خسارةُ فلسطين في مقدّمة ذهن زريق بعد عام (1948)[154]، وكتابُه (**معنى النكبة**) (1948)، على نحوٍ متطابق، نوعٌ من الاتهام، وما الذي يجب عملُه عربياً فيما يتعلقُ بالأسباب الحقيقيةِ والنتائج الرهيبةِ للهزيمة العسكريةِ، وإنشاءِ دولةِ إسرائيلَ على الأراضي العربية. وندّد زريق بالرضا العربي، موضّحاً أنه لا يمكنُ لقدر من خطاباتِ الزعماءِ العرب المنمّقةِ إخفاءُ حقيقةِ أن الحركة الصهيونيةَ تجهّزتْ على نحوٍ أفضلَ بكثيرٍ، وقاتلتْ بثقةٍ أكبرَ

بكثيرٍ من الجيوش العربيةِ. فأوّلُ أمرٍ للتغلّب على الكارثة، التي أدّت إلى إبعادِ نحوِ ثلاثةِ أرباعِ مليون فلسطيني عن بيوتهم، هو «اعترافٌ بالقوةِ المرعبةِ للعدو»، وتحمّلُ المسؤولية، والتعلمُ من الأخطاء. فالمفكرُ عليه تحويلُ «تنافرِ نغماتِ» الشبابِ الواعين سياسياً والتوّاقينَ للفعل. ولأنهم «نخبٌ مبدعة»، يجب أن يصبحوا شبه صوفيينَ، وذلك لا من زهدِهِم؛ بل لأنهم بحاجةٍ إلى الانغماس عضوياً «في الكيان الأكبرِ لأرضِ الأجداد»[155].

فإلى هذا الحدّ كان علاجُ زريق يمكن أن يصبح مألوفاً لسكان العصر الليبرالي. لكنَّ الأزمةَ بالنسبة إلى زريق لم تكن إنسانيةً أوِ اقتصاديةً أو سياسيةً فحسب؛ بل وجودية. فلم يكن تحسينُ الجيشِ والأداءُ الاقتصادي أو جهودُ الدعاية، مهما كانتْ ضروريةً، تكفي «للمحافظةِ على الكيانِ العربي»[156]، ولم تكنِ «المعرفةُ» وحدها كافيةً لمواجهةِ التحدي. فالمعرفةُ بحاجة للتحول إلى وعيٍ؛ أيْ إلى فعل. فلم يتضمّنْ عصرُ «الحرب الشاملة»، الذي صدَّرهُ «الشعبُ الصهيوني» من أوربا، مجرّدَ قواتٍ نظامية؛ بل تعبئة للمجتمع بأكملِهِ. والعربُ، أيضاً، بحاجةٍ إلى مشاركةٍ شعبية. والكوادرُ الثوريةُ نقطةُ الانطلاق، «عمالٌ قديرونَ وزعماءُ مبدعونَ»، التي يجب أن تتحركَ، إلى حدٍّ كبير كفدائيي ماو بين الناس، وكما يسبحُ السمكُ في البحر، والتي تلزم نفسَها «ببناءِ الدول وإقامةِ الأمم وصنعِ التاريخ»[157]. ويجب أن تتعلمَ من الحركةِ الصهيونيةِ، التي صنعتْ دولةً قوميةً بقوة الإرادةِ المطلقة. فالمصلحةُ الشخصيةُ، لا الأهدافُ العاليةُ والمطالبُ المهادنةُ للحقوق والعدالةُ، بحاجةٍ لإدارة الصراع. وإذا كانت جهودُ الإصلاح، خلال ذلك، معلقةً، فإن المواردَ الماليةَ المحولةَ من التعليم والأشغالِ العامة والزراعةِ سوف تستحقُّ الثمن. فدعتْ أزمةٌ عربيةٌ وجوديةٌ إلى إجمال الإجراءاتِ[158].

وظهر «مفكرون عربٌ جددٌ "مستقلّون" من أصلٍ فلسطيني»، في الخمسينيات والستينياتِ، مهتمون بدعوة زريق إلى ضرورة إجراء تقويم ذاتيٍّ ثابتٍ، واتهامِ حسنِ الرضا الذاتي الليبرالي، واعتناقِ الكفاحِ المسلّح[159].

ولمّا كان أغلبُ الفلسطينيينَ مصدومينَ أكثر من تفكيرهم في الهرب للبقاء على قيدِ الحياة، توصّلَ طلابُ زريق في الجامعة الأمريكية في بيروتَ إلى استنتاجٍ بأنهم بحاجةٍ إلى تشكيل خلايا سريّةٍ لحثِّ تعبئةٍ شعبيةٍ للوحدة العربية بخلافِ الحكومات العربية. فالعصرُ الراديكالي وُلِدَ من رماد النكبة، وقدّم المؤلفُ الليبرالي لكتاب (**معنى النكبة**) طريقاً واحداً للتحرير كي يتبعَهُ الجيلُ التالي[160].

الزمنُ العربي: التقسيمُ الزمنيُّ، والسلطةُ المؤقتةُ، والأجيالُ، والأحداثُ

تعني الراهنيةُ حالةَ وجودٍ أُخضِعتْ لتأثيرات مماثلةٍ بدلاً من مجرّد حقيقةٍ زمنيةٍ.

ك. مانهايم (1923)

أثار إسرائيل غرشوني موضوع كون ألبرت حوراني «أدخلَ الزمنَ إلى التاريخِ الثقافي الشرق أوسطي»[161]؛ فلمَّا اتَّخذَ هذه البصيرةَ خطوة إلى الأمام، واعتمد عِلى مفهوم إرنست بلوك «الوعيُ التوقعي»، اقترح بأن المفكرينَ العربَ، خلال النهضة، منحوا الجيل وعياً هادفاً حوّل تقارنَ السنواتِ العامةِ للولادة إلى تلاحمٍ جيليٍّ وقوةٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ[162]. ومع ذلك، كان لقبُ أحدِ مصريي حوراني الليبراليينَ المفضّلينَ، أحمد لطفي السيد، «أستاذَ الجيلِ». وتضمّنتْ حركةُ الجيلِ هذه إدارةَ سلسلةٍ معرفيةٍ وذاكرة أسلافِهِمْ من المفكرين. فعلى سبيلِ المثال، قصيدةٌ مؤثرةٌ في مدحِ الأنثى والشاعرةِ الكلاسيكيةِ المحدثةِ وردة ناصيف اليازجي (1838-1924)، ميّزتِ الفلسطينيةُ المولدِ، وصاحبةُ صالونٍ أدبي مقرّه القاهرة، وطالبةُ لطفي السيّد، مي زيادة (1886-1941)، بين مجموعتينِ من المفكرينَ («العباقرةِ المبدعينَ» حرفيّاً)؛ فمن ناحية، هناك مَنْ هم غيرُ بارزين؛ لأنهمْ سابقونَ لزمنهم، ومَنْ همْ، من ناحيةٍ أخرى، نتاجُ بيئتِهِمْ، وتحدثوا لغةَ عصرِهِمْ[163]. فوضعت زيادة قاسم أمين في الفئة الأولى، وشاعرةً كوردة اليازجي في الثانية. وبوضع وصف زيادة الإيجابيِّ لأمين جانباً، فقد أبدتْ

ملاحظتَينِ مهمتينِ نحتاجُ إلى معرفة عناصرِهما في تحليلنا؛ أوّلاً: اعترفتْ بأن المفكرينَ الحديثينَ معروفونَ بالتقدّمِ الزمني؛ وثانياً، انتقدتْ فكرة أن أقصى ما يمكنُ أن تتمناه النساءُ العربيات هو أن يتلاءَمْنَ مع روح العصر، والرجالُ أحرارٌ في أن يكونوا «سابقينَ لزمنهمْ».

وتتميزُ فكرة رينهارت كوسيليك بأن الفهمَ الإنسانيَّ للزمنِ التاريخي بأبعادٍ مشتركةٍ للتجربةِ، وبآفاقِ التوقعات، وبأحداثٍ حيةٍ تساعد في اتقاءِ تأثيرِ مجانسةِ «تاريخ» (Zeitgeist)[164]. وسنقترحُ إعادةَ قرنِ حوراني التاسعَ عشرَ الطويلِ جداً زمنياً، وتقسيمَهُ إلى فترات، فيجب أن تتعلق تبصراتُ كوسيليك الحقيقيةُ بالسبيل التي تحدّت فيها التعاقباتُ الزمنيةُ الحيّةُ المتعددةُ، وتنافسُ التقسيماتِ الزمنيةِ المنظمةِ للمؤرّخين، والسبيلُ التي كان على التاريخِ واللغةِ، بكلِّ علاقاتِهما المتبادلةِ، ألا يندمِجا فيها، ويتجاوزا ما بعد البنيويةِ وتحليلِ الخطاب[165].

ويقدمُ أولُ فصلينِ من كتاب **(الفكرُ العربي)** -«الدولةَ الإسلاميةَ» و«الإمبراطوريةَ العثمانيةَ»- الخزانُ السياسيُّ والدينيُّ المترسّبُ، الذي حوّلتْهُ النهضةُ إلى سجلها التاريخي[166]. وفصولُ حوراني اللاحقةُ، وإنْ ربطتِ الأفكارَ والأزمنةَ التي نُشرت فيها، فإن الكتاب يبعث جوّاً، ريفياً تقريباً، من الهدوء الفكريِّ والاستمراريةِ الثقافيةِ في ثورات العصر الليبرالي. والمقارنةُ بين التأججِ الثوري والخطبِ المطنبةِ في منتصفِ القرنِ العشرين تجعلُ الفترة (من 1860 إلى 1914)، في الحقيقة، كما عبّر عنها أحدُ مؤرّخي لبنانَ، زمنَ «السلامِ الطويل»[167]. فيلتقطُ حوراني «المعرفةَ البطيئةَ» التي عزّزتْها النهضةُ. ولكن، كما يذكرنا أون باراك، تبالغُ هذه التوضيحاتُ التاريخيةُ أيضاً في ظهور سرعاتٍ متعددةٍ للتغيير الذي شكّل حوارَ النهضويينَ المضطربَ أحياناً حول التقدّمِ والتخلّفِ[168].

وإذا أشار عنوانُ كتابِ **(الفكر العربي)** إلى عام (1798) بأنه حدثٌ تاريخيٌ، فإن الاتصالَ العثمانيَّ بالتنوير والثورةِ الفرنسيين وبالبعثة الطلابيةِ

المصرية إلى باريسَ، في عشرينيات القرنِ التاسعَ عشرَ، أكثرُ أهميةً، في النهاية، عندَ حوراني، من وصولِ القواتِ النابليونيةِ إلى التراب المصري. ومع ذلك، يستمرُّ عامُ (1798) على تشجيع ما دعاه فواز طرابلسي، في الفصلِ السادس، بشكل نقديٍّ، «نظريةَ الشرارةِ» في التاريخِ الفكريِّ العربيِّ الحديثِ. وشكّك المؤرخونَ الاجتماعيونَ الجددُ، أوّلاً، في هذه النظريةِ للحداثةِ العربية. وفي كتابهِ المثيرِ (**الجذورُ الإسلاميةُ للرأسمالية**) قدّم بيتر غران تاريخاً بديلاً بوضعِ التاريخِ الاجتماعي للأفكار، كسيرةِ حياة معلّم الطهطاوي، حسن العطار خصوصاً (1766-1835)، على علاقةٍ بتحويلِ اقتصادِ مصرَ السياسيِّ[169]. وباستلهام مقالةِ مكسيم رودنسون «**الإسلامُ والرأسمالية**»، التي دحضتِ التفسيراتِ الثقافيةَ للفجوة الاقتصادية الواسعةِ بين الشرق الأوسط والغربِ[170]، يحتوي كتاب غران على عددٍ من التبصّراتِ المهمةِ، التي تواصلُ تشجيعَ تتبعِنا للتاريخِ الفكري العربي الحديث.

وقد ناقش غران أن ما يُدعى العصر الليبرالي العربي يجب فهمُهُ على أنه متأصّلٌ بعمق في القرن الثامنَ عشرَ. وحسب رواية غران، كان محمد مرتضى الزَّبِيديّ (1732- 1791)، المتعددُ الثقافاتِ والماتريديُّ وعالمُ الحديث، والواصلُ إلى القاهرة قادماً من جنوب آسيا عام (1767)، حجرَ الأساسِ الفكري في «وجهةِ نظرِ القرن التاسعَ عشرَ العلميةِ لشخصياتٍ مثل حسن العطار وعبد الرحمن الجبرتي ورفاعة الطهطاوي»[171]. من ناحية أخرى، أخمد احتلالُ نابليون، وعدمُ الاستقرارِ السياسي الذي تلاه، الإحياءَ الثقافيَّ في ثمانينياتِ القرن الثامنَ عشر تقريباً. وأنارتْ أسفار العطار من القاهرة إلى دمشق وإسطنبول قسماً معيناً من الجهد الفكريِّ في الإمبراطورية العثمانية قبل إصلاحاتِ الدولة (أو حقبةِ التنظيماتِ) بفترة طويلة. وفي إسطنبول، كانتِ الطقوسُ النقشبنديةُ، والخلواتُ الصوفيةُ، «موجهةً نحو العلومِ والتاريخِ والخدمات الحكومية»، و«كانت... دمشق... التجاريةُ، طبيعياً، البيئةَ الأدبيةَ

الأكثرَ حريةً». وبالمقابل، جذبتِ القاهرةُ الصوفيينَ من بلاد الشام وشمالِ أفريقيا، الذين تنافسوا في المجالات الدينيةِ والقضائيةِ والأدبيةِ[172]. وتدفّق الكثيرُ من الجماعاتِ الصوفيةِ، والمصلحينَ المسلمين، الآتِينَ من دلهي وإمبراطوريةِ المغولِ الأوسعِ، للاستقرار في إسطنبول أو دمشق أو القاهرة. وكان المغولُ الصوفيونَ أنفسُهمْ قد تشكلوا عن طريق اتصالٍ سابقٍ مع المسافرين والتجارِ البرتغاليين، وبذلك كانوا ناقلينَ بعيدينَ لفلسفة إسبانيا الإسلامية. وكما ذكر نيل غرين وآخرون مؤخّراً: وسَّعتْ هذه الانتشاراتُ العالمية واليومية مجالَ التقصّي منِ انتقالِ طريقةٍ أحاديةٍ أو ثنائيةٍ للفكر إلى متاهةِ طرقٍ ثقافيةٍ عبرت أوربا، لكنها لم تنشأ بالضرورة هناك[173].

وتعرّضَ نهجُ غران لمعالجةِ النصوصِ الأدبية والكُتيباتِ الدينية، كفهارس أعمالِ التغييرِ الاجتماعي والاقتصاديِّ، والبنى السياسيةِ الناميةِ للسخط والسخريةِ عندَ بعضِ المستشرقين والمؤرّخينِ الاجتماعيين الكبارِ في عصره[174]. ومع هذا، يعكس التركيبُ والتقسيمُ الزمنيُّ، في كتابنا، إعادةَ التوجيهِ التي افتتحها غران، وأنَّ كتابَ زميلنا الراحلِ س. أ. بايلي الرزين **(ولادةُ العالم الحديثِ)** أصبح عالمياً[175]؛ قدمت أواخرَ القرن الثامنَ عشرَ الشروطَ التاريخيةَ للتحولاتِ الاقتصاديةِ الاجتماعيةِ والسياسيةِ والثقافيةِ والفكريةِ الشرق أوسطية، ولوِ اعترفنا بأن الشكلَ الذي اتخذتهُ هذه الشروطُ مدين جداً للمواجهةِ مع الغرب. وفي الفصل الثالث، تأخذنا دينا رزق خوري إلى الأقاليم العثمانيةِ في بغدادَ والبصرةِ؛ إذ أدت سلسلة الأزماتِ العسكريةِ إلى مواجهاتٍ فكريةٍ بين العثمانيينَ والصفويينَ، والصوفيينَ المحليينَ والعالميينَ، والمتزمتينَ الوهابيينَ من شبهِ الجزيرة العربية. ويبدأ الفصلُ الرابع، الذي كتبه جميل أيدين، بالتوسعاتِ الروسية والبريطانية في أواخر القرن الثامنَ عشرَ داخلَ المناطقِ الإسلاميةِ في القرم والهندِ على التوالي، ليناقش، بشكلٍ لا يحتاج الى حدس، أنه لم يتمَّ حتى الحربِ الروسيةِ والعثمانيةِ عام (1878) والاحتلالِ البريطاني لمصر عام (1882) استبدالُ

منطقِ المفاوضاتِ بين الإمبراطوريات بخطابٍ حضاريٍّ حول العداوةِ. ويعطي الفصلُ الخامس الأولوية أيضاً للسياقِ السياسيِّ العثمانيِّ قبل نموذج «الشرارةِ» الأوربيِّ. وهنا، يميزُ توماس فيليب المفاوضاتِ السياسيةَ بين الوجهاء الأناضوليينَ الشرقيينَ عن السلطان العثماني عام (1808) بأنها بذورٌ فكريةٌ لخطابٍ شامل حول وضعية حكم القانونِ في الشرق الأوسط. وأخيراً، تُبرزُ مقارنة س. أ. بايلي للعصرينِ الليبراليينِ الهندي والعربي، في الفصل الثاني عشر، السياقَ الآسيوي للتاريخ الفكري العربي الحديث.

إن الجمع بين هذه الرؤى حاسمٌ جداً بالنسبة إلى إعادةِ بناء التاريخِ الفكري ثانيةً، وتحديدِ موقعِ نشرِ الأفكار في الثقافة المادية واليوميةِ، والخلفيةِ التربوية، والتشكيلِ الطبقيِّ والاقتصادِ السياسي للإنتاج الأدبي. والحقيقةُ أنَّ دمجَ شرقيِّ البحرِ المتوسط في مدار الرأسماليةِ الاستعمارية أعاد بشكلٍ أساسيٍّ هيكلةَ فهمِ الطبيعةِ والزمنِ في الشرق الأوسط. وتسارعت ثوراتُ التقنيةِ والنقلِ، كالباخرة وسككِ الحديد؛ وسهَّلَ إضفاءُ الطابعِ التجاري الزاحفِ لعلاقات الملكيةِ، وتحويلُ الزراعةِ إلى سلعةٍ، عمليةَ الدمجِ الجديد للمنطقة في الأسواق العالمية، وأنظمةِ الندرةِ الفيكتورية لاحقاً[176]. وفي الاندفاع المتولدِ عن تباشيرِ الحداثة، مثل خطوط عربات النقل والبريد وأبراجِ الساعات وجداولِ المواعيد، لم يعدْ وقتُ المدينة «ماضياً»؛ بل «مستهلكاً» حين توصّل النهضويون للتحكم بوقتِ المهرجاناتِ الدينية البطيءِ، وممارساتِ اللهو التقليديةِ، وجعْلِ المقاهي أعراضاً للخلل الثقافي والأخلاقي[177].

ووُجدتِ القصصُ التاريخية عنِ الضيق الثقافي منذ القرن السادسَ عشَرَ، حين شعر نخبةٌ من الكتّابِ العثمانيين بأن التحولاتِ السياسيةَ للإمبراطورية هددتْ مستقبلَهمُ السياسيَّ[178]. وكان خطابُ النهضة حول الإحياء الثقافيِّ والتنويرِ، أيضاً، مُركّزاً حول وهمِ التراجعِ والفسادِ، ولكن خلافاً لكلٍّ من أسلافِهِمُ العثمانيينَ ومعاصريهِمُ الأوربيين، ربطوا مستقبلَهمْ بالتغيير المنظمِ،

بالدرجة الأولى، في قالبٍ إصلاحي[179]. وقارنَ النهضويونَ الغرب المتجاوز تقنياً مع ثقافةٍ وطنيةٍ تخلّتْ عن وجهة النظر العلميةِ الناشطة للماضي، والتي جعلتْ تقدمَ أوربا ممكناً في المقام الأوّلِ. وفي حواره العلنيِّ المشهور مع إرنست رينان عام (1883)، ردّ جمال الدين الأفغاني على مزاعمِ رينان حول عداوةِ العرب والمسلمينَ المتأصّلةِ للعلم بأن التراجعَ الثقافيَّ الحالي مؤقتٌ فحسب. وسيكون الإحياءُ الإسلاميُّ ممكناً في المستقبل القريبِ بزيادةِ الوعي الإسلامي «الصحيح». وفي الحقيقة، كما لاحظ حوراني في خطابِ الأفغاني «أخفقتِ المسيحيةُ، وصدق رينان في هذا؛ لكنَّ الإسلامَ، بعدم كونهِ غيرَ عقلانيٍّ وعديمَ التسامحِ، يمكن أن ينقذَ العالمَ العلمانيَّ من تلك الفوضى الثوريةِ، والتي لازمت ذاكرة المفكرينَ الفرنسيين في عصرهِ»[180]. ولكن، كما ناقشتْ دراساتٌ حديثةٌ هذا الحوار، تقبلَ نقدُ الأفغاني بسهولةٍ تامةٍ المُسلّمةَ الخاطئةَ بأن التفوقَ الأوربيَّ يستندُ إلى العلم والمنطقِ (بدلاً من القوةِ الاقتصاديةِ والعسكريةِ المستمدةِ من تجارة العبيد الأطلسيةِ)؛ لأنه شارك رينان في مفهومه وتصوراته للزمنِ والحضارةِ[181].

ومنِ افتتاحياتِ سليم البستاني المقروءةِ على نطاق واسعٍ «لماذا نحن في حالةِ تأخّرٍ؟»، و«تخلُّفُنا ثقافيٌّ ومادي؛ أيْ متأصّل في تنظيم البنيةِ الاجتماعية»[182]؛ ومقالاتِ شكيب أرسلان المسلسلةِ في سؤال وجوابٍ حول «**لماذا تأخّر المسلمونَ؟**» المنشورة في مجلة المنار عام (1929)[183]، تشبّثَ النهضويونَ بما دعاهُ بول فيريليو الفروقَ «المتعلقةَ بمنطقِ السرعةِ» للحداثة[184]. وبعبارة أخرى، أدركوا بدقةٍ أن مجتمعَهمْ معرّضٌ لبيئةٍ حيوية وتنافسيةٍ عالمياً. فربّما تخلّفتِ الحضارةُ العربيةُ عنِ الأوربيّة، كما ذكرتِ افتتاحيةٌ أخرى لسليم بستاني، ولكن، بحسب الخرائطية الأوربيّة العرقيّة الطابع، التي تبنّاها هو والكثير من النهضويين بسهولةٍ تامةٍ، كانت الحضارة العربية في موقعٍ متوسطٍ بالمقارنة مع حضاراتٍ آسيويةٍ وأفريقيةٍ «أقلّ

تحضراً»[185]. استعملَ النهضويونَ التخلّفَ بشكلٍ أعمَّ؛ لأنهُ دعوةٌ «لليقظة»، وأصرّوا على التماثلِ العربيِّ مع أوربا على حسابِ إرهاقِ النهضة بعبءِ النقدِ الذاتيِّ المستمرِّ[186].

وتستّرتِ الاستمراريةُ المتأصّلةُ في تحليلِ حوراني للجيل على عددٍ من التصدّعات العميقةِ في عصره الليبرالي العربي. فأحدثتِ الحروبُ الأهليةُ في جبل لبنانَ ودمشقَ عام (1860) أوّلَ خرقٍ معرفي للنهضة. فلم يكنِ العنفُ بين الجيران يمزقُ القلبَ فحسب؛ بل كان يتنافى مع ما رآهُ شهودُ عيانٍ، كخليل خوري وعائلةِ البستاني، بأنهُ «روحُ العصر» التقدميةُ[187]، فأدخلتِ الأحداثُ إحساساً بالحاجة الأخلاقيةِ والمسؤوليةِ الاجتماعيةِ في محافل بيروتَ الأدبيةِ. وبالنسبة إلى الكثيرين، كان الترياق، الذي حال بين العام (1860) وحدوثه ثانية، الانشغال الكلي بمشروع الإصلاح العثماني. وفي العقدينِ التاليينِ، شكّلَ الأدباءُ البيروتيّونَ أنفسهم مثقفينَ وطنيين، وشنّوا حملةً انتخابيةً من أجل مقاعدِ المجلسِ البلدي، لكنّهم أسّسوا أيضاً مدارسَ جديدةً، وجمعياتٍ خيريةً، وآلاتِ طباعةٍ. وتصوروا في صحفٍ دعوها «حديقةُ الأخبار»، «ثمارُ الفنون»، ولاسيّما صحيفةُ عائلة البستاني «الثلاثيةُ البستانيةُ» (المجلةُ الشهريةُ الجنانُ، والجنةُ، والجنينة)[188]، السياسة بمخيلةٍ نباتيةٍ جازمة. ويصنف انتشارُ الحديقةِ العامة كلّاً من نماذجِ التخطيط الِحضري الحديثةِ في العواصم الإقليميةِ العربيةِ للإمبراطورية العثمانية السابقة، والنظرِ إلى جيلِ المفكرينَ أنفسِهمْ على أنهمْ منسّقون ثقافيونَ للعالم الاجتماعي[189].

وفقدَ المجاز البستانيّ للسياسة جاذبيتَهُ في أوائل ثمانينياتِ القرن التاسعَ عشرَ، حين تزامنتِ الغزواتُ الفرنسيةُ والبريطانيةُ لتونسَ ومصرَ والسودانِ مع انتشارِ نظريةِ التطور الداروينية. ومثّلَ شبلي شميّل (1850-1917)، وهو مفكرٌ أساسي في كتاب (**الفكر العربي**)، نموذجاً عربياً للاشتراكية التطوريةِ، التي شكلتْ طريقةَ روايةِ النهضويينَ العلمانيينَ للتطور العربي والقلقِ الحضاري[190]. ولد شميّل في عائلة كاثوليكيةٍ، وتعلّم في مدارسَ تبشيريةٍ عدة

في بيروتَ، ودرسَ مع إبراهيمَ اليازجيِّ، وفي الكلية البروتستانتيةِ السوريةِ (SPC، ولاحقاً AUB)؛ إذ اجتذبتْهُ العلوم، ودَرَسَ الطبَّ وتخرّجَ ضمن الدفعة الأولى لعام (1871). وعرّفتهُ إقاماتُهُ الطويلةُ في باريسَ وإسطنبول، خلال العقدِ الأولِ من القرن التاسعَ عشرَ، فكرَ التنويرِ الفرنسي، والماديةَ العلميةَ الألمانيةَ، ولاسيّما ماديةُ لودفيغ بوخنر[191]. وانتقل إلى مصرَ عام (1876)، فباشرَ ممارسةَ الطب، وأصبح صحفياً مؤثّراً. وشرح في «المقتطف» وغيرها أفكارَهُ الداروينيةَ حول الجيلِ العفوي، والمادةِ في الحركة كونها مصدراً للتاريخ البشريِّ والتحولِ الاجتماعي. وعلى الرغم من المكانةِ الخلافيةِ لوجهات نظرهِ العلميةِ والسياسيةِ -أعلمَ في عام (1896) السلطانَ عبدَ الحميد الثاني أن الإمبراطوريةَ العثمانيةَ تفتقرُ إلى العلمِ والعدالةِ والحريةِ[192]- كان شخصيةً لها شعبيةٌ في سلسلةٍ من المحافلِ القاهريةِ الفكريةِ، كصالون مي زيادة، وفريقِ التحريرِ لدى رشيد رضا في المنار[193]. ووصلتْ آراؤُهُ إلى جمهورٍ عربيٍّ عالمي، بما فيه مجتمعاتُ اللاجئينَ عبر الأطلسي[194].

وفسرَ حوراني أيضاً الحربَ العالميةَ الأولى بصعوبةٍ على أنها انقطاعٌ زمنيٌّ، على الرغم من أن المجاعةَ الكبيرةَ التي امتدت من عام (1914) إلى عام (1918) قضتْ على عددٍ هائلٍ من سكان بلادِ الشام؛ وشنقتِ السلطاتُ العثمانيةُ بتهمةِ الخيانة كلَّ قادة المؤتمر العربي الأوّل تقريباً، الذين اجتمعوا في باريس عام (1913)؛ وانتهتْ أربعمئةِ سنةٍ من الحكم العثمانيِّ بشكلٍ مفاجئٍ. وبدلاً من ذلك، ركز حوراني، مؤرّخُ الأفكار، على نصٍّ جوهري وعلى مؤلّفهِ. وقدم كتابُ علي عبد الرازق (**الإسلامُ وأصولُ الحكمِ-الإسلامُ ومؤسساتُ الحكم**) (1925) تفسيراً للإسلام الحديثِ كان موضعَ خلافٍ كبيرٍ، لكنهُ كان معقولاً بقدر ما يتعلقُ الأمرُ بحوراني[195]. وناقش عبد الرازق (1888-1966) أنه سيكونُ من الأفضلِ للإسلام الابتعادُ عنِ السياسةِ الرسميةِ الحديثة، وأن الخلافةَ، من الناحيةِ التاريخية، «كارثةٌ بالنسبة إلى الإسلامِ والمسلمين، ومصدرٌ للشرور والفساد»[196]. وكان عبد الرازق منبوذاً

في مصرَ والعالمِ الإسلاميِّ الأوسعِ، وقلّلَ حوراني، بشكل واضحٍ، من قيمةِ شعبيةِ رجال الدين المحافظينَ في عصره الليبرالي، كما تشير أملُ غزال في فصلها الثامن[197]. ومع ذلك، خلال الزمن الحالي الذي يسعى فيهِ الإسلاميونَ والطائفيونَ العالميونَ بعنفٍ لتأسيس خلافةٍ في العراقِ وسورية، يظلّ كتابُ **(الإسلامُ وأصولُ الحكم)** حجةً دينيةً مقنعةً ومبنيةً على أساسٍ تاريخي ضد دولةٍ مستندةٍ إلى المبادئ الدينية.

وحوراني -وإنْ قدّمَ، على نحوٍ معروفٍ، المصريَّ المتعددَ الثقافات والمعاصرَ لعبد الرازق، طه حسين، بأنّهُ المزيجُ العظيمُ للنهضة، و«النهايةُ المنطقيةُ» للجيل الثاني من النهضويينَ المسيحيينَ اللبنانيينَ- سوّغَ التأثير العميق لكتابهِ **(في الشعر الجاهلي)** في الأطر الزمنيةِ للتاريخ الإسلامي وفقهِ اللغةِ العربية. فلم يتحدَّ منهج حسين في نقد المصدر في الشكِّ بالمعرفةِ المعيارية لليقينِ الدينيِّ فحسب، وهو سلسلةٌ من عملية استقصاءٍ فُتِحَت وأُغلقَت عندَ نقاش أنطون- عبده عامي 1903-1904. فقاطَعَ تمييزُهُ للنقد الأدبي أيضاً تلك الدوافعَ الراعيةَ لدى النهضة، وفهمتِ التاريخَ العربي على أنه تراكميٌّ، وقابلٌ للتجميع، بنشرهِ قبل سنةٍ من الزعزعةِ التي أحدثها كتابُ هايدغر **(الكينونةُ والزمنُ)** في الفلسفة الأوربية بشدةٍ فائقة، فقدمتْ إعادةُ قراءةِ كتاب طه حسين **(في الشعرِ الجاهلي)** تجربةً فلسفيةً خاصةً بهِ[198].

ووفقاً لرأي ليلى دخلي، كانت ثورةُ تركيا الفتاة عام (1908) حدثاً أكثر تأثيراً في التاريخ الفكري العربي من الحربِ العالمية الأولى، لم يعرِضْهُ حوراني بشكلٍ ملائم أيضاً. وبالكتابة خلافاً لأعرافِ التدوينِ التاريخي في الأكاديميتَينِ البريطانيةِ والفرنسيةِ، ولاسيّما فيما يتعلق بمعالجة فترة الانتداب (أو بين الحربين)، كونها مفردةً دراسيةً مستقلةً ذاتياً وأوربيةَ التركيز عملياً، تبينُ دراستُها ودراساتٌ حديثةٌ أخرى، كيفيةَ تحريضِ عام (1908) المفكرين العربَ ذوي القناعاتِ السياسية والمختلفي الأعمار من أجل إنتاج روحِ ثوريةٍ جماعيةٍ[199]. وفي الفصل الثالث عشر، تدعونا ليلى دخلي لإعادة تفحّصِ

الحماس العربي الأولي لثورة تركيا الفتاةِ في الضوء الباهتِ لانتفاضات (2011) في تونسَ ومصرَ. ويصرّ توماس فيليب على أن النهضويين عرّفوا هذا بأنّه ثورة عُثمانيةٌ، ويذكر في الفصل التاسع أن المندوبين العربَ في البرلمان العثماني كانوا بعض السياسيينَ الأكثرِ تطرّفاً في إسطنبول[200]. ونتيجة اتحادهم، بسببِ القلقِ المتزايد من عملية تتريك الدواوينِ والمدارسِ، ألحَّ المندوبون الليبراليون من الأقاليم العربيةِ على البرلمانِ العثماني لتأييد المبدأ الفيدراليِّ للدستور[201]. وألهمَ ممثلُ القدس، البرلمانيُّ العثمانيُّ روحي الخالدي (1864-1913) وجماعتُهُ من المندوبينَ الإقليميينَ العربِ (نوقش في الفصل التاسع)، جيلاً جديداً من المفكرين في بلاد الشام بلغوا سنَّ الرشد بين عام (1908) والحربِ العالميةِ الأولى. فكانت ذكرى الثورةِ معززةً في المجتمعات الأدبيةِ، مثلِ «جمعيةِ النهضةِ العربيةِ»، التي حوّلتْ دمشقَ إلى المثل الشهير «قلبُ القوميةِ العربية النابضُ»، وأنتجتْ منظّماتٍ سريّةً أخرى ساعدتْ على إطلاق الثورةِ العربية في الحرب العالمية الأولى[202].

أما الإجماعُ السياسي لجيل (1908)، فقد بدأ نظامُهُ بالانهيار بعد العثماني، منحدراً بذلك نحو نزاعٍ مفتوحٍ وفوضى وسطَ الثورةِ السورية الكبرى، التي نشأت بين عامي (1925-1927)[203]. لكن «أحداثاً» مثل «الثورةِ العثمانية» قد شكلت لحظاتِ تحديدِ جيلٍ حاسمةٍ في التاريخ الفكري العربي. وبهذا المعنى، يواصلُ المفكرون العربُ إبقاءَ روحِ اللحظاتِ الثورية السابقة حيّة (إسطنبول 1876، القاهرة 1879، إسطنبول 1908، مصر 1919، سورية 1925، فلسطين 1936، القاهرة 1952، دمشق وبغداد وبيروت 1958، وغيرها).

الاستنتاجات:

رسمتْ مقدمتُنا الأشكالَ الواسعةَ الخاصة بالمفاهيم والتواريخ المتعلقة بسيرة النهضة من استعمالِ كتاب ألبرت حوراني (**الفكرُ العربيُّ في العصر**

الليبرالي) بأنها نقطةُ تلاشٍ. وتُظهر الفصولُ التاليةُ علاقة معقدةً وتكافليةً بين التاريخِ الفكري والفكرِ الليبرالي. وتمييزُ هذه الصلةِ لا يعني إقرارَها، والمساهمونَ ينأون كلهم عن نشر نموذج أفكارِ أزمنةِ حوراني. في حين أن حوراني «أراد أن يلحظ، عن كثب ما كتبه [المثقفون العرب]، أصداء المفكرين الأوربيين الذين قرؤوا أو سمعوا عن كتبهم، وذلك بغية اكتشاف النقطة التي دخلت فيها بعض الأفكار في الخطاب الفكري بالعربية»[204]. يبينُ هذا الكتابُ أنه لم تأتِ جميعُ الأفكار في العالم العربي الحديث من أوربا، ولا كلُّها أفكارٌ ليبراليةٌ، ولم يؤدِّ اعتمادُ الأفكارِ الليبرالية من أوربا إلى إنتاج نسخٍ كربونيةٍ في الشرق الأوسط.

ويتطلّب هذا الفهمُ لتحولات الأفكار مقاربةً سياقيةً للتاريخ الفكري. ولكنْ، تُظهر الفصولُ التالية جميعاً أنْ السياق، أو الإطار العام للأحداث، ليس ضماناً ضدَّ وجهاتِ النظر الأوربية المركزية. ويقدم مساهمونا أشكالاً مختلفةً لما دعاهُ ديبش تشاكرابارتي، بشكلٍ بارز، «أقلمةَ أوربا»؛ أي تقبلَ تأثيرِ التداولاتِ العالمية للأفكار والناسِ والسلعِ للعمليات التاريخيةِ المحليةِ والإقليميةِ من دون إخضاعِها بالضرورة إلى إطارٍ أوربي للتحليل[205]. فيحتاج التاريخُ الفكري العربي الجديدُ للدفعِ بالبحث المستقبليِّ نحو الاهتمام أكثر بجعل نهضةٍ عالميةٍ متعددةٍ ومسيسةٍ ومتطرفةٍ عبرَ التقسيم الاستعماري وخارجَهُ بين الغرب وبقيةِ البلدان. وكما ذكَّرَنا خورخي لويس بورخيس عام (1939):

ليس التفكيرُ والتأمّلُ والتخيّلُ... أفعالاً غيرَ سويةٍ، فهي التنفسُ الطبيعي للفطنة. فتمجيدُ التدريب أحياناً لتأدية تلك الوظيفة، وادخار التدريب أحياناً لتأدية تلك الوظيفة، وادخارُ الأفكارِ القديمة والأجنبيةِ بغضّ النظرِ عنِ الثمن، والتذكّرُ برهبةٍ مرتابةٍ ما فكَّرَ فيه دكتور عالمي ما، إنما هو اعترافٌ بضعفنا وهمجيَّتنا. فعلى الجميع الإلمامُ بكلِّ الأفكار، وأظنُّ أنهم سيكوْنونَ كذلك في المستقبل[206].

الهوامش

1- من أجل نقد لاذعٍ لنقاء الأصول، انظر فوكو (1977).

2- حول قرارنا لإعادة بريقِ «العصر الليبرالي» باسم النهضة، انظر ملاحظاتِنا حول الترجمةِ والترجمةِ الصوتية.

3- بروغمان (1984: 8-10).

4- العظمة وطرابلسي (1995: 34).

5- زيدان (1892: 12-25)، وسّع زيدان (1901: 235-236) هذه المقالةَ الأدبيةَ لتتضمن العلم.

6- غزال (2010b: 62-64).

7- نموذج فوت، في القاهرة في كانون الثاني 1908، تونس عام 1909 وبغداد عام 1913. طرزي (1913: الجزء 1، 81، 191، 255).

8- في الوقت نفسِهِ، ظهرت نهضةٌ تقليدية في فلسطينَ. انظر تاماري (2014).

9- نصولي (1985). استمرّ نصولي ليصبح مؤرّخاً وصحفياً ومعلّماً بارزاً في بغداد وبيروت.

10- المرجع نفسه.

11- كاخيا (1956)؛ حوراني (1962)؛ س. سميث (1983)؛ بروغمان (1984)؛ مالتي دوغلاس (1988)؛ دراج (2005)؛ ي. أيالون (2009). توقّع طه حسين الهجوم مبكراً على كتابه، لكنه نشد العزاءَ في طليعية النخبِ المثقفة: «إنني واثق أيضاً إذا كان هذا البحث يُغضِبُ بعضهم ويزعِجُ الآخرين، فهو سيرضي هذه المجموعة الصغيرة من المتنوّرين الذين هم في الواقع وغدُ المستقبل، وأساسُ النهضة الحديثة، وخزّانُ الثقافة الجديدة». استشهد به وترجمه ساكس (2015: 77).

12- انظر: ليلى دخلي، الفصل 13، حول نقاش عبده- أنطون والخلاف حول كتاب نظيرة زين الدين (الحجاب والسفور)، المنشور في بيروت

بعد سنتين من نشر كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي). وفي الخلافين كليهما اضطلع رشيد رضا بدورٍ أساسي.

13- ش. أرسلان (2008)؛ ر. خوري (1943)؛ نوردبروخ (2009)؛ باشكين (2006). لم تثبت المرادفات العربية للنهضة، مثل «الانبعاث». انظر على سبيل المثال: أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث (دار الصادر، بيروت، 1937) تأليف بطرس البستاني، لا توجد صلات مع شخصية القرن التاسعَ عشرَ الرمزية، بيس بروكلمان (1938: الملحق 2، 768).

14- من أجل لبنان، انظر كوفمان (2000)، ومن أجل مصر، انظر كولا (2008).

15- بارون (2005).

16- بدران (1995: 223-250)؛ ن. علي (2000)؛ بيير (2011)؛ فلايشمان (2003). من أجل المجلة القاهرية النهضة النسائية ونادي النساء البغدادي «نادي النهضة النسائية»، في العشيرينيات، انظر: بوث (2001)؛ بارون (2005)؛ ن. علي (2009: 22-24)؛ باشكين (2009: 140-141).

17- ماكلارني (2011)؛ محمود (2005: 67-72).

18- المجلّد الأول من هذا غير كامل، وبدأت دراسة من خمسة مجلداتٍ حول «التاريخ الفكري المصري الحديث: الخلفيةُ التاريخيةُ» (1969) بالزعم أن النساء لهن سجلٌّ طويلٌّ في مقاومة النخبة الحاكمة قبل احتلال نابليون. انظر أيضاً: عوض (1962)؛ إذ يقدّم الخديوي إسماعيل السيئ السمعةِ على نطاق واسع («لم تعد مصر في أفريقيا، هي الآن في أوروبا») لكونها راعياً عظيماً للنهضة.

19- العظم (1997: 116). حول تأثير عام 1967 في المفكرين العرب انظر أيضاً: كساب (2010)، وأبو ربيع (2003).

20- المرجع السابق 114.
21- العروي (1974: 3-5).
22- العروي (1976).
23- العروي (1974: الفصل 1).
24- ساكس (2015: 133). انظر أيضاً: جورج طرابيشي (1996) لنقد مشروع الجابري، وإيلي شلالا حول الخلاف:
www.aljadid.com/content/elie-chalala-reports-tarabishi-al-jabberi-debate
25- الجابري (2011: 50-51).
26- مقابل تهمة الجابري بأن معاملة النهضة بكونها نسخةً عربية من عصر النهضة ستجعل التاريخَ العربي اشتقاقاً متأخراً من الثقافة الأوربية، ويناقش المؤرخُ الأدبي ج. بروغمان أن مفهوم النهضة «في حد ذاتِهِ يتضمن اختلافاً عن عصر النهضة الأوروبي»، الذي لم يرمز إلى يقظةٍ ولا «انبعاثٍ»، ولكن بالأحرى إلى «نهوضٍ». بروغمان (1984: 8-10).
27- الجابري (1999). بهذه السمة، يشبه مفهوم الجابري عمل ديبش تشاكرابارتي (أقلمة أوروبا) (2000). وتظل النزعة التراثية طريقة مؤثرة بين علماء الإسلام.
28- أكسيكاس (2009: 89-92).
29- سعيد (1979/ 1994: 224-230)، وبراورز (2009).
30- بعد عقدين من النفي وقمعِ الدولة، فاز الغنوشي وحزبه النهضة بأول انتخابٍ للجمعية التأسيسية بعد ثورة (2011) على برنامج اقتصادِ سوقٍ، وبدعمٍ مالي كبيرٍ من الخليج.
31- أباظة (2010).
32- نجار (2004: 200). انظر أيضاً: ج. شكري (1992).
33- كساب (آتٍ لاحقاً). كما سنرى، وظيفةُ المفكرين الليبراليين الراعيةُ

نفسُها سمةٌ محددةٌ للنهضة - تتحدث نادية بوعلي (2012: 33) عنِ النهضة في كونها «سجلٌ للأمة العربية».

34- أبو زيد (2004، 2006)؛ أغراما (2012: الفصل 1). لتقدير وثائقي ودي، انظر محمد علي الأتاسي (مخرج)، في انتظار أبي زيد (2010).

35- دكروب (1992). انظر أيضاً: م. الشريف (2000).

36- لترجمة هذا النص، انظر وايس وهانسن (آتٍ لاحقاً).

37- طرابيشي (2000: 7).

38- بشارة (2003: 43). لنقد معرفي ذي أساس تاريخي لحوار النهضة، انظر: داغر (2008).

39- هيثم مناع، «من أجل نهضة جديدة»، aljazeera.net، 15 نيسان 2010.

40- كولا (2012). حول مجموعة أبولو، انظر: عواد (1986).

41- ترجمة إليوت كولا (2012).

42- أنطونيوس (1938). مثل حوراني، لم يستعمل أنطونيوس تعبير النهضة.

43- حوراني (1981: 193-216) يقف كتاب أنطونيوس عند بداية تاريخ مدونٍ غنيّ ناطقٍ بالإنجليزية حول القومية العربية، وإرنست دون (1973) وفيليب خوري (1983) مساهمان رئيسان فيه.

44- حوراني (1981: 213-214).

45- انظر فصل هانسن الثاني في هذا الكتاب.

46- قدوري (1976).

47- حوراني (1962: 341).

48- انظر حوراني أيضاً (1981: 212).

49- ألبرت حوراني، «تأثير الوحدة العربية»، التايمز، 21 و22 أيار 1958.

50- عبد الملك، «أزمة المفكرين» (1962: 192).

51- عبد الملك، (1962: 190).

52- ألبرت حوراني، «نعي مجدي وهبة»، الإندبندنت، تشرين الأول 1991.

53- عبد الملك (1962: 194-195).

54- فانون (1990)؛ جيمز (1938/ 1963).

55- بوردو (1961).

56- فوكو (1961).

57- هابرماس (1961/1994).

58- آرنت (1963).

59- توينبي (1934-1961)؛ روبنسون وغالاغير (1961).

60- ر. وليمز (1961)؛ هوبسباوم (1962)؛ تومسن (1963). حول تأثيرهم في كتابة التاريخ، انظر إيلي (2005).

61- روستو (1962). صدرت عدة كتبٍ دراسيةٍ إنجليزية- أمريكية دائمة أخرى حول الليبرالية في الوقت نفسه تقريباً؛ وظلت كلها منسيةً لدى القوةِ السياسية والاقتصاديةِ المناهضةِ للاستعمار. مثل م. فريدمان (1962)؛ س. ب. ماكفرسون (1962)؛ ك. مينوغ (1963).

62- لويس (1961).

63- طيباوي (1961).

64- أبو لغد (1963).

65- ماردين (1962).

66- بنجامين (1940)؛ تسفايغ (1944).

67- د. سكوت (2004). لمقارنة بين جيمز وأنطونيوس، انظر: سعيد (2000: 79-101).

68- في وايس وهانسن (آتٍ لاحقاً)، نردّ على هذا التحدي، ونتأمل كيفيةَ محاولةِ أجيالِ المفكرينَ العربِ تطويرَ مشاريعَ بديلةٍ بعد الحربِ والاستعمار.

69- العروي (1976: 119).

70- هوركهايمر وأدورنو (1944/1994).

71- طيباوي (1971).

72- قدوري (1966).

73- حول تلقي الجيل الأول من النقاد قبل إعادة الإصدار عام (1983) انظر: د. ريد (1982).

74- ربما اختار محرره صفة «ليبرالي» بدلاً من «حديث» في العنوان، ومن المحتمل أنه تفضيل حوراني.

75- حوراني (1983: 4). الحرف المائل لنا.

76- إيلي (1981: 279).

77-ناندي (1983).

78- آرنت (1963).

79- سعيد (1983)؛ هول (1988)؛ و. براون (1999)؛ وممداني (2004)

80- يقدّم عملُ جيف ساكس (تكرارُ الخسارةِ: التشويهُ والشكلُ الجماليُّ) الشدياق إلى درويش (2015) مجموعةً أدبيةً فلسفيةً ملهمةً من التأملات في كيفيةِ تشكيلِ تقاطعِ هذه المفاهيم الأربعةِ الخيالَ اللغويَّ العربيَّ الحديثَ.

81- سعيد (2004).

82- هانسن (2013) لنقد وهم كهذا بقلم داينر (2009).

83- لويس (1988). على سبيل المثال، المقابل العربي لكلمة «ثورة» يصبح «نهوض جمل». انظر فصل روجر أوين لنقد سعيد للويس في مراجعة نيويورك للكتب، 12 آب 1982.

84- سليمان (2013: 220-276).

85- سعيد (1978: 321).

86- ساكس (2015).

87- ميتشل (1988: 153-154). انظر أيضاً دراسة ميسيك الرائدة للتأليف النصي في اليمن (1993).

88- حول تأثير الكتب والموسوعات العربية المطبوعة، والشروط المحددة للجنس في إنتاج المعرفة، انظر: بوث (2015).
89- ناقش ساكس (2015)، في عالم قواعدِ اللغة، تنافسَ المعرفة الموسوعية والأنواع الأدبية وأساليب الترجمة والفلسفة فيما بينها حول الأسبقية.
90- غولي (1997).
91- ي. اليازجي، (1900)؛ شبلي (1950).
92- فيليب (2014).
93- كيلوتو (2008)؛ شدياق (2013).
94- رزق خوري (2001). للزهاوي أصولٌ كردية كالعديدِ من المفكرين العربِ في بلاد الشام والعراق.
95- دوبونت، (2006: 365-374).
96- دوبونت (2010)، ز. فهمي (2011).
97- بدوي وهيندز (1986: 8-12).
98- كولا (2003).
99- تاج الدين (2011: 67-72).
100- ساكس (2015).
101- العظم (1980).
102- شرابي (1988: الفصل 7).
103- بيرك (1978).
104- فيتغنشتاين (1953).
105- حوراني (1962: 100).
106- لاكابرا (1982)؛ س. فيش (1980)؛ هـ. وايت (1987)؛ ج. و. سكوت (1987)؛ ووثناو (1989).
107- كارول وليفينسن ولي (2012). انظر أيضاً: ليو (1995: 13-14)،

ولوسي (1997). حول الرمز المتعدد للقالب، انظر: ساكس (2015: 79).

108- كولينغوود (1939). ستأتي مناقشة تأثير كولينغوود في حوراني في الفصل 2.

109- هابرماس (1961). تجعلُ المعياريةُ الأوربية التركيزَ في كتاب هابرماس (تحول المجال العام) مفهوماً صعباً في سياقٍ استعماريٍّ غيرِ غربي. لكن حوراني غفلَ كهابرماس عن الطبيعة الاستثنائية للمجال العام. ولنقدٍ نسويٍّ لهابرماس، انظر: ن. فرايزر (1992). ولتطبيقٍ نقديٍّ للمجال العام على السياق العربي، انظر بين آخرين: حمزة (2013) وبغدادي (2010).

110- ساكس (2015: 79-91).

111- فيتغنشتاين (1953).

112- سبيفاك (1999).

113- دارنتون (1980: 327).

114- كوسيت (2008).

115- سعيد (1978). إسكندر ورستم (2010). لردّة فعلِ حوراني على (الاستشراق)، وعلاقته مع سعيد، انظر بيتربرغ (1997).

116- ميتشل (1988).

117- المرجع السابق. ملأ المفكرون المصريون ذوو التجربةِ الأوربية، مثلُ التقنوقراطي علي مبارك (1823-1893)، والهجّاء عبد الله النديم (1845-1896)، والروائي محمد المويلحي (1858-1930)؛ الصفحات الأولى من كتاب (استعمار مصر).

118- انظر أيضاً ك. فهمي (1997).

119- وعلى أيَّـةِ حالٍ، في مراجعةٍ أدقَّ، هجا النديمُ القوةَ الاجتماعيةَ الواضحة للغة المطبوعة، غالباً بعربيةٍ عاميةٍ غيرِ منضبطة ومجازيةٍ

بشكل جذل. كذلك، بدلاً من أن يكون شخصاً ثانوياً في آليات الدولة، هربَ سنواتٍ بعد الاحتلال البريطاني ولم يرَ الحشد خطراً؛ بل مكاناً آمناً للاختفاء من الشرطة. غاسبر (2009).

120- ميتشل (1988: 109، 168-169).

121- انظر بين آخرين، ميهتا (1997)، تشاكرابارتي (2000)، موثو (2003)، بيتس (2005).

122- مسعد (2006: 57-94). انظر أيضاً تاريخ (ألف ليلة وليلة) في ساندرز (2008، الفصل 3).

123- العظم (1967)؛ باتاي (1973) وعجمي (1997). ولنقدٍ فرويدي ماتع للنقد الذاتي، انظر: فيليبس (2015).

124- محمود (2006)؛ هاسو (2007).

125- في كتابه الأخير، يقدم مسعد (2015) وصفاً تفصيلياً آخر لمخاطر الليبرالية «الخيرة» في الغرب، لكنه يواصل اختزالَ التعبيراتِ المتنوعة والمتناقضةِ في الفكر العربي الحديث إلى دعوةٍ لتقبّل الإمبريالية. ولدراسةِ المثلية الجنسية النسائية في التاريخ الإسلامي، انظر: حبيب (2007).

126- العريس (2013).

127- العريس (2013: 33).

128- حول إعادة اكتشاف النهضة في الدراسات الأدبية العربية الحديثة، انظر: الأعداد الخاصة في JAL 43: 2/ 3 (2012)، وMEL 16: 3 (2013).

129- كازانوفا (2005: 127). لفهم إبداعي لعمل كازانوفا (جمهورية الأدب العالمية)، انظر فصل دخلي في هذا الكتاب.

130- كوبير (2005: 4).

131- الشاكري (2013).

132- انظر أيضاً غريهان (2014).

133- لثقافة نقدية أكثر حول وهم التقسيم الديني/العلماني، انظر العظمة (1993)؛ أسعد (2003)؛ وحاج (2009).

134- جوزيف مسعد، «التراث المدمر لليبراليين العرب»، في:
http://electronicintifada.net/content/destructive-legacy-arab-liberals/14385

135- www.opendemocracy.net/5050/lama-abu-odeh/holier-than-thou-antiimperialist-versus-local-activist/

136- حوراني (1962: 61). لقراءة أقلّ تركيزٍ أوربي لهذه الانتفاضات الريفية وسابقاتها، انظر: هافمان (1983).

137- حوراني (1962: 90).

138- المرجع نفسه، ص 101.

139- المرجع نفسه، ص 173.

140- شيهي (2004: 76-106).

141- نوراني (2010: 134-46).

142- بدران (1995).

142- بدران (1995).

143- توكر (1986: 9).

144- إ. تومسن (2000)؛ فلايشمان (2003)؛ بارون (2005)؛ بولارد (2005).

145- بايلي وفواز (2002)، غلفين وغرين (2014).

146- خوري- مقدسي (2010). انظر أيضاً: لوكمان (1994)، وإسهام جويل بينين إلى وايس وهانسن (آتٍ لاحقاً).

147- خوري- مقدسي (2010).

148- انظر فصل أيدين وأيدين (2007)؛ بايلي وفواز (2002)؛ ويستاد (2010)؛ هانسن (2015).

149- انظر أيضاً: مقالته عام (1981) «مفهوم الحرية».

150- العظمة (2003: 12-92).

151- حوراني (1962: 309-310).

152- العظمة (2003: 167-181).

153- العروي (1976: 29).

154- العروي (1976: 29-32).

155- زريق (1956: 44).

156- المرجع نفسه، ص27.

157- المرجع نفسه، ص44.

158- في رسالة إلى ألبرت حوراني، الذي استفسر عن نقدهِ للصهيونية في معنى النكبة، وضح زريق موقفه من وراء مقالتهِ «المتعمقةِ»: «لم أهتمَّ كثيراً بقوة الصهاينة كاهتمامي بضعف العرب. وكنت، كما أعتقد، أقسى بكثير على شعبي -ملوكٌ، ورؤساءُ، وزعماءُ، وغيرُهم- من قسوتي على الصهاينة... والفكرةُ التي تمنيتُ إبرازها عبّرتَ عنها جيداً في رسالتك؛ أي كيف استطاعت هذه المجموعاتُ المتفرقة من الصهاينة بأصولها المختلفة أنْ تهزم الدول العربية المهيبة خارجياً، ولـمَ حصلَ ذلك. وعلى أيَّـةِ حالٍ، إذا أُخذ هذا بمعنى انتقاصي، فلا أشعر بأنني دفاعيٌّ مطلقاً. فيجب أن يكون الصهاينةُ آخرَ شعبٍ يحتجّ على هذا؛ لأن بيوتهم من زجاج رقيقٍ جداً فعلاً. فالحملةُ الفاجعةُ المنظّمة التي نفذوها ضدنا، وشاركَ فيها بعضُ علمائهم البارزين، وجَبَ أن تحرّك ضميرهم. وبدلاً من هذا، يحولون أسلحتهم ضدنا. فلديهمُ الوقتُ والرجالُ للتنقيب، ونحن لا». أرشيف وثائق قسطنطين زريق، مكتبة جافت، الجامعة الأمريكية في بيروت AUB، «زريق إلى حوراني، 29 كانون الأول 1959».

159- قزيها (1975).

160- انظر فصل تكريتي في وايس وهانسن (آتٍ لاحقاً).

161- غرشوني (2006: 155).

162- بلوك (1959).

163- بدران وكوك (1990: 240-43). حول زيادة، انظر أيضاً خالدي (2012).

164- كوسيليك (2002: 115-130).

165- كوسيليك (1989).

166- انظر بو علي (2012).

167- أكارلي (1993).

168- باراك (2013).

169- بيتر غران (1998).

170- رودنسون (1966).

171- غران (1998: 54). انظر أيضاً رايخموث (2009).

172- المرجع نفسه، ص 102.

173- غرين (2011). انظر أيضاً أ. ج. فرانك (1998).

174- لم يستطعِ العلماءُ اللغويون، مثل فريدريك دي جونغ، فهْمَ أن «الثقافةَ العلمانيةَ» يمكن ظهورها من التاريخ الإسلامي الفكري في القرن الثامنَ عشرَ. فالمؤرخون الاجتماعيون، مثل غابرييل باير، ينقصهم الخيال لتقبّل إمكانية قياس التغيير الاجتماعي الاقتصادي بتغييرات مماثلة في علوم الدين الإسلامي والأدب العربي. غران (1998: 43-49).

175- بايلي (2004).

176- فالرشتاين وإسلاموغلو (1987)؛ سالزمان (1993، 2004)؛ م. ديفيس (2001).

177- هانسن (2002)، شيلك، (2007).

178- أخذت هذه القصص خطأ؛ لكونها دليلاً واقعياً لبداية «تراجع شرقي» إجمالي من مستشرقي القرن العشرين. أبو الحاج (1991).

179- ساكس (2007)، فييني (2012).

180- حوراني (1962: 123). في مسيحية رونان واستشراقِهِ وساميتِهِ، انظر: سعيد (1978: 137-148)، وأنيدجار (2008: 30-32).

181- مسعد (2006: 11-14)؛ فييني (2012).

182- سليم البستاني، «لماذا تأخرنا؟»، الجنان، 1 (1870)، 162-164، والمرجع السابق، «تأخُّـرُنا أدبيٌّ ومادي، أي على مستوى انتظام الحياة الاجتماعية»، الجنان، 15 آب 1873. حول مفهوم «الكتلة الاجتماعية» في فلسطين تحت الانتداب، انظر فصل شيرين سيكلي.

183- أرسلان (1944).

184- فيريلو (1977). انظر أيضاً كيرن (1983).

185- سليم البستاني، «مركزنا»، الجنان، (1872). في سليم البستاني (1990: 207-208).

186- هنا، نردّ على مفهوم فابيان «لإنكار المعاصرة» (1983: 31). وتجدر الملاحظة أن المفهومَ الدنيويَّ للتأخّر سبق تعبير الانحطاط الذي تبنّاه زيدان في أعماله التالية، وليس مرادفاً لمفهوم «التخلف» المكاني الذي اكتسب شعبية لمّا سيطرتِ المفاهيم النفسية على الانتقادات الماركسية للاستعمارية في السبعينيات. انظر: سينغ (2012).

187- ب. بستاني، نفير سوريا (1860-1861)؛ ك. الخوري (1863)؛ سليم البستاني، «روح العصر»، الجنان (1870)؛ المرجع السابق، «روح العصر: المساواة وفصل الدين والدولة»، الجنان (1872). في سليم البستاني (1990: 96-99، 222-223).

188- طيباوي (1961: 179).

189- هانسن (2009)، هولت (2013).

190- مسعد (2006: 24-25).

191- فخري (1991) وس. زيادة (1991).

192- حوراني (248).

193- حوراني (1962: 248-253)، م. الشاكري (2013: 103-119).

194- خاطر (2001)؛ دخلي (2009)؛ فارنثولد (2014).

195- حوراني (1962: 183-188). لترجمة النص الوحيدة حتى الآن، انظر أطروحة دكتوراه تشارلز س. أدامز غير المنشورة من جامعة شيكاغو (1928). وحوّل عنوان كتاب عبد الرازق الكامل ليصبح: الإسلامُ وأساسياتُ السلطة: دراسةٌ حول الخلافة والحكم في الإسلام.

196- حوراني (1962: 185).

197- في مقدمته عام 1983، أسف حوراني على هذا الحذف. انظر: حوراني (1983: 8-9).

198- رفض العديدُ من نقاده المعاصرين واللاحقين قراءتَهُ بسبب تعليمِهِ الأوربي. ولكن كما يصرّ ساكس (2015: 120-125) يفتقد كلّ من أبطال حسين والمنتقصين من قدره التردّد الحزين في نقاشه.

199- دخلي (2009)؛ انظر أيضاً: واتنباو (2006).

200- انظر أيضاً: كيالي (1997)، وبرايتور (1993).

201- صعب (1958).

202- ربما كانت إحدى أكبر الفجوات، في نقاش حوراني المركّز على مصرَ حول الإصلاح الإسلامي، صمتُ كتابِ (الفكر العربي) الكليُّ عن الرابطة السورية السلفية المستعربة التي مثّلها القاسمي والخطيب. وملأتِ الثقافة الأخيرة، من كومينز (1990) ووايزمان (2001) وغلفين (2004) والعديد من الآخرين، هذه الفجوة.

203- بروفنس (2007).

204- حوراني (1983: 5).

205- تشاكرابارتي (2000).

206- بورخيس (1999: 95).

* * *

الجزء الأول

إرثُ ألبرت حوراني

-1-

دور ألبرت حوراني
في تأسيس الدراسات الشرق-أوسطية الحديثةِ
في العالم الناطقِ بالإنجليزية
مذكّرات شخصية

روجر أوين

تطوّرت دراساتُ المناطق الحديثة في بريطانيا وأمريكا ضمن سياق الحرب الباردة؛ لأنها استجابةٌ مباشرة للحاجةِ المدركة من الحكومات، وفي الحالة الأمريكية لمؤسسات مثل فورد وروكفلر، لإنتاج فكرِ الخبراتِ الإقليميةِ (اللغاتُ والمعرفةُ والثقافاتُ المختلفةُ، وغيرُها) الضروريَّة لمواجهة النفوذ السوفييتي، بما عُرِفَ باسم «العالم الثالث». وفي حدّ ذاتهِ، حُكيتْ قصتُهُ مراتٍ بتعبيراتٍ عامة، وأنا لا أقترح المرور فوق الأرضية نفسِها[1]. وما أودّ القيامَ به هو سرد قصةٍ عن حالي أكثرَ شخصيةً، منطلِقاً من سنواتي حين كنت طالبَ دراساتٍ عليا شهدَ سماتٍ مهمةً لصنع المجال الجديد مع علاقتي المتينةِ بأحد مؤسسَـيْهِ الرئيسين، الراحلِ ألبرت حبيب حوراني، مديرِ كلية سانت أنتوني، مركز أكسفورد للشرق الأوسط، 1958-1971[2].

وسأبدأ بوصف التطوراتِ في أكسفورد، قبل توسيعِ مجال القصة، لآخذ في الحسبان نشاطاتِ مراكزَ بريطانيةٍ وأمريكيةٍ مهمة أخرى في الفترة نفسِها تقريباً. وبعد ذلك، سأرجع لألقي نظرةً نقدية على ممارسةِ الدراسات الشرق الأوسطية في العالم الناطق بالإنجليزية، وعلى تطوير تلك السماتِ الفكرية الأساسية المجتمعةِ لتشكيل ما يمكن أن يُدعى بالمجال الأكاديمي المتماسكِ بشكلٍ معقولٍ تقريباً زمنَ وفاةِ حوراني عام 1993.

قصة أكسفورد:

ولد ألبرت حوراني في مدينةِ مانشستر الصناعيةِ عام (1915) لأبوينِ لبنانيينِ أصلاً من بلدة مرجعيون. وكان تعلُّمُهُ بريطانيٌّ كلياً، كما كان يجهد للإشارة دائماً. وتحدث بالعربية قليلاً في البيت، منتقلاً، على نمط الطبقةِ المتوسطة العليا المعتاد، من مدرسةٍ داخليةٍ إلى كليةِ المجدليةِ في أكسفورد، فلم يدرسِ التاريخَ، ولكن ما كان موضوعاً جديداً نسبياً يختص بدراسةِ العظماءِ العصريين، ويشمل أوراقَ امتحانٍ في السياسةِ والفلسفةِ (النوعُ الهيغليُّ قبل اللغوي) والاقتصادِ (قبل الكينزي). ومع هذا، أدركَ بالتأكيد أن الشرقَ الأوسط هو المكانُ الذي لا يزال والداه يحتفظان فيه بصلاتٍ وثيقةٍ مع بلدتهما الأصلية؛ إذ كانتْ أصداءُ المشكلاتِ الناجمة عنِ الانتدابينِ البريطاني والفرنسي موضوعاً دائماً للحوار المحليِّ، إلى جانب اهتمام أضيقَ بروابطِ النسب والعائلةِ، ومَنْ يرتبط بمن، غالباً نزولاً حتى أقرباءِ الدرجةِ الثالثةِ أو الرابعةِ.

وفي هذه الأوضاع، لم يكن مفاجئاً، بعد مغادرته أكسفورد عام (1936)، أن عليه الذهابَ إلى لبنانَ لزيارة أقربائِهِ، وبعد ذلك قبولُهُ منصبَ تعليم في الجامعة الأمريكية في بيروت؛ حيث درس أبوه قبل نحوِ أربعينَ سنةً. وتبينَ أن هذا كان بداية دراستِهِ الدائمةِ للمنطقة، والتي ستستمرُّ لدى عودتهِ إلى لندن في بداية الحرب العالمية الثانية ليتولى وظائفَ في المعهد

الملكيِّ للشؤون الدوليةِ (معهد تشاثام)، وبعد ذلك قطاعَ الشرقِ الأوسط في قسمِ بحوثِ وزارةِ الخارجية. وعملَ هناك لدى الرجلينِ اللذينِ سيكونُ لهما، إلى جانب الفيلسوفِ اللبنانيِّ شارل مالك، أكبرُ تأثيرٍ في حياته الفكريةِ. فأرنولد توينبي، وهاملتون جيب، كانا كلاهما متحمسين للنظر إلى التاريخ بأنهُ سلسلةٌ من التفاعلاتِ المبدعةِ بين الحضاراتِ العظيمة، مثلِ اليونانيةِ واليهوديةِ والمسيحيةِ والإسلام.

وسرعان ما عاد ألبرت إلى الشرق الأوسطِ ثانية، ليقومَ برحلةٍ استقصائيةٍ مهمّة عبر الهلالِ الخصيبِ، وذلك لتقويمِ المزاجِ السياسي لدى المفكرين العربِ الشبابِ في لبنانَ وسورية والعراقِ في أعقاب الحماسِ الناجمِ عن سحقِ ثورةِ رشيد عالي الكيلاني العسكريةِ ضد البريطانيين خارج بغدادَ في صيف (1941). وكانتِ النتيجةُ المباشرةُ، في آنٍ واحدٍ، تقريراً رسمياً يمكن الوصول إليه عبر وزارةِ الخارجية ضمن السجلاتِ الوطنيةِ البريطانيةِ، ووظيفةً جديدةً مستشاراً مساعداً للشؤون العربيةِ لدى وزيرِ الدولة البريطاني المقيمِ في القاهرة. وأدى هذا بدوره إلى وضع تقاريرَ أخرى أصبحتْ في النهاية أساسَ كتابَيهِ الأوّلينِ، (**سوريا ولبنان**) (1946) و(**الأقلياتُ في العالم العربي**) (1947). لكنَّ من المؤكّد أنّ أبرز أعمالِهِ جرى لمصلحة المكتبِ العربي في القدس، متضمناً شهادتَهُ القويةَ أمام لجنةِ التحقيقِ الإنجليزية الأمريكية في آذار (1946) مع التماسٍ مدعمٍ جيداً بالحجج من أجل فلسطينَ الموحّدةِ (مقابلَ فلسطين المقسّمةِ)[(3)].

ولم يرجع ألبرت إلى إنكلترا حتى عام (1947) لما وافق على تولّي منصبِ مديرِ المكتب العربي في لندن قبل عودتِهِ إلى كلية المجدليةِ، أكسفورد، بعد سنةٍ، بناءً على اقتراحٍ من هاملتون جيب؛ أوّلاً لأنه زميلٌ باحثٌ، ولأنه أوّلُ مَنْ تولّى منصبَ محاضرِ الجامعةِ الجديدِ في التاريخ الحديثِ للشرق الأوسط. وبالتحدث معه لاحقاً، خلال حياته، حصلتُ على انطباعٍ بأنه كان ممتناً لقدرتهِ على الانسحاب من عالم السياسةِ الفلسطينيةِ

المعاصرةِ المخيّبِ للأمل. وتمكن في جوِّ التاريخِ الأكاديمي الأكثرِ راحةً أن يبدأ برعاية ذلك الإحساسِ بالانفصالِ المثيرِ للاهتمام، الذي ميزَ بقيةَ حياتِهِ العلمية[4]. وهذا سيساعدُهُ أيضاً في دوره الجديدِ عضواً أساسيّاً في مشروع جيب، لجعل أكسفورد مركزاً لدراسةِ الشرقِ الأوسطِ الحديث. وتوصلَ جيب، كما أشار برنارد لويس، إلى الاعتقاد بأنه «لم يكن مؤرّخاً فعلاً»، وبحثَ عن شبابٍ لامعينَ لتدريس التاريخِ الشرق الأوسطي؛ لذا كان ذا دورٍ فعالٍ في الحصول على تعيينِ لويس له محاضراً مساعداً لتاريخ الشرق الأوسط والأدنى الإسلاميينِ في مدرسة الدراساتِ الشرقية والأفريقيةِ (SOAS) في لندن عام (1938)، وبعد ذلك أستاذاً لتاريخ الشرق الأوسط عام (1949)[5].

وعند عودته إلى أكسفورد، انشغل ألبرت حوراني بمهمةِ تدريبِ نفسِهِ ليصبحَ مؤرّخَ الشرقِ الأوسط الحديث، فلا يوجدُ أحدٌ آخر يمكنُ أن يتعلمَ منهُ. وقد أتمّ ذلك عن طريق القراءة، وزيارةِ المعهدِ الملكي للشؤونِ الدولية (معهد تشاثام)، ومكتبِ السجلِّ العامِّ في لندن، وكتابةِ مقالاتٍ حول الأحداثِ المعاصرة وتمضيةِ وقتٍ في القاهرة، وفقاً لصديقهِ وليد خالدي، لتحسينِ لغتهِ العربيةِ. وتعلم الكثير أيضاً بالعملِ مع أوائلِ طلابِهِ الخريجينَ والقلائلِ، ولاسيّما جمال محمد أحمد من السودان وأندريه ريمون من فرنسا. ولا شكّ في أنه بسبب جهدِ هذه الفترةِ المعقدةِ من التعليم الذاتي، لم يلقِ محاضرتَهُ الرسميةَ الأولى حول تاريخ الشرق الأوسط حتى عام (1955).

وخلال ذلك، جرّبَ حوراني أيضاً مجموعةَ أفكارٍ مصمّمة لإضفاء تماسكٍ على مشروعه الفكريِّ الجديدِ بادئاً بمشاركته في سلسلةِ كتبٍ، افتُرِضَ أن تواصلَ مشروعَ جيب لدراسة التأثيرِ الغربي في الشعوبِ الشرقية- ملخصةً في عنوان الكتابِ الأولِ (**المجتمعُ الإسلاميُّ والغربُ**) (1950)[6]. وكما اعتُقد أصلاً، كان المفروضُ أن يكتبَ ألبرت عنِ الأقاليمِ السوريةِ في الإمبراطورية العثمانية خلال القرنِ التاسعَ عشرَ؛ وأن يكتبَ ألبرتين جويدة،

المَحْميُّ من جيب منذ أواخر الأربعينياتِ، عنِ العراق؛ وأن يقوم أوّلاً أندريه ريمون، ثم هيلين ريفلين، بالكتابة عن مصرَ. ولكن، لأسباب مختلفة، كان ألبرت غيرَ قادرٍ على إنهاء جزئِهِ من المهمة. وفي البداية، أصبح مستاءً بشكلٍ متزايدٍ من مفهوم توينبي/جيب عنِ التاريخ، بأنه واحدٌ من «الحضاراتِ» المتميزةِ ذاتِ التأثير المتبادل، وهي فكرة حلّت محلَّها فكرةُ «الحداثةِ الإسلاميةِ» المعروضةُ في كتابهِ **(الفكرُ العربي في العصرِ الليبرالي)** (1962). وفي هذه القراءةِ الجديدةِ، هيأ عددٌ من المفكرينَ، كطهطاوي والأفغاني وعبده ورشيد رضا، مجتمعاتِهِمْ للتغييرات التي عدُّوها ضروريةً للمشاركة، بكونهمْ مسلمينَ، في العالم الحديثِ. وكان سيصبح، بشكلٍ متزايدٍ، مدركاً أيضاً للمشكلاتِ المتعلقةِ بكتابة التاريخ «مختصراً» باعتمادهِ الجديدِ على البحث في السجلات، واختراقِهِ المتزايدِ لأفكارٍ ظهرتْ في مدرسة الحولياتِ في فرنسا. وجاءتِ الأفكارُ الجديدةُ الأخرى التي ستُستَوعَبُ من دعاة «تاريخِ الشعبِ» أو «التاريخِ من الأسفل» المرتبطِينَ بمجلة (الماضي والحاضر)، مثل إ. ب. تومسن وتيل كريستوفر، الذين تبعتْهمْ تبصراتُ علماءِ الإنسانياتِ والعلماءِ الاجتماعيين، والتي بدأت تغزو كتابةَ التاريخِ بتشجيعٍ من كليفورد غيرتس.

وإذا كان هذا، مع ذلك، كافياً بالتأكيد لتقديم أحدِ أسبابِ غيابِ قدرةِ ألبرت أبداً عن إنهاء عملهِ المخططِ للأقاليم السورية، صارَ هو وجيب متحمّسين لتشجيع مثل هذه الأفكارِ الجديدةِ لدى الآخرينَ[7]. وقاما لهذا بعمليةِ بناءِ مؤسسةٍ اعتمدت كثيراً على الدعم الحكومي، وعلى دورِهما في ارتباطاتٍ دوليةٍ مشجّعة ومختلفة. وفعلَ جيب ذلك من خلال تحرّكه في اتجاه توجيهِ المركز المُحْدَث للدراساتِ الشرق الأوسطية في هارفارد عام (1955)، وتمنى أن يغدوَ مثالاً تحذو حذوه جامعاتٌ أخرى؛ وفعل ألبرت ذلك بتطويرِ علاقاتٍ لا مع الجامعات الأمريكية فحسب؛ بل مع بعض تلك التي في أوربا أيضاً.

وبقدر ما تعلقَ الأمرُ بالدعم الحكومي، قدّمَ تقريرُ لجنةِ هايتر إسهاماً حيوياً، انطلق عام (1959) لدراسةِ تقدّمِ دراساتِ المنطقة، وتلتْ مبادرةً حكوميةً سابقة عام (1949). وبعد زياراتٍ إلى جامعاتٍ، في كلٍّ من بريطانيا والولايات المتحدة، تضمنتْ توصياتُهُ عام (1961) إحداثَ ثماني وظائفَ جديدةٍ للدراساتِ الشرق أوسطية الحديثة في أكسفورد، يتمّ تمويلُها من المال العام في سنواتِها الخمسِ الأولى[8]. وخلالَ ذلك، لم يكن مجرّدُ تسميةِ هذه المناصبِ الجديدةِ من اختيارِ ألبرت حوراني نفسِهِ إلى حدٍّ كبيرٍ جداً؛ بل ممّنْ تمّ تعيينهم فيها أيضاً. وتضمّنتْ وظيفتي تاريخَ الشرق الأوسط الاقتصادي، وأخرى في علمِ الأجناسِ البشرية في الشرق الأوسط والمرجعياتِ والجغرافيةِ والاقتصادِ، واكتملتْ بالأدب العربي والتاريخِ الإيراني. وبشكلٍ ملحوظٍ، لم يتمَّ أيُّ تعيينٍ في مجال سياسةِ الشرق الأوسط لعدم إمكانيةِ العثورِ على مرشّحٍ مناسب، مفسحاً مجالاً كنتُ سأشغلهُ في السبعينيات حين وَجدَ موضوعُ سياسةِ العالمِ الثالث طريقَهُ أخيراً إلى منهاج جامعةِ أكسفورد الدراسيّ الجامعيّ. وكان ذلك أيضاً جزءاً من استراتيجية ألبرت لإيجاد أماكنَ لهؤلاءِ الموظفين الجددِ، لا في سانت أنتوني فحسب؛ بل في كلّياتٍ أخرى حول الجامعة أيضاً لتعميمِ تأثيرِهِمُ الفكريِّ والماليِّ معاً على نطاقٍ واسعٍ بقدر الإمكان.

ويمكنُ تعلّمُ شيءٍ بالغِ الأهمية من هذه التطوراتِ بإعادة تفقدِ تقريرِ لجنة هايتر نفسِهِ. وكما كان رئيسُها السير وليم هايتر سيروي لاحقاً، وَجدَ أعضاؤها فارقاً مميّزاً بين الحالةِ في بريطانيا، والتي سمَّوها «مثبطةً»، وتلك التي في أمريكا. فبينما وجدوا في بريطانيا، مع استثناءِ بارزٍ أو اثنينِ، مجرّدَ أقسامٍ صغيرة جداً منفصلةٍ عن بقية جامعاتِهِمْ، وتحتوي على طلابٍ يُجْرونَ «دراساتٍ لغويةً أو أدبيةً ضيّقةً نوعاً ما»، كانتِ السلطاتُ في أمريكا، الخائفةِ من أن يتجاوزَها «الروسُ تقنياً»، قد باشرتْ لتوِّها «برنامجاً مكثفاً» يتضمنُ إحداثَ مراكزَ أكبرَ بكثيرٍ، ركّزت على «دراساتِ منطقةٍ»، وتضمُّ علماءَ في

مجالاتٍ مختلفةٍ، بما فيها العلومُ الاجتماعيةُ، والتاريخُ الحديثُ، والأدبُ الحديث[9].

وكانتِ النتيجةُ ظهورَ سلسلةٍ من توصياتٍ لجنة هايتر تقترحُ إحداثَ «عددٍ كبيرٍ من الوظائف الأكاديميةِ الجديدةِ في أقسامٍ غيرِ لغوية للباحثين في اختصاصات تلك الأقسامِ، والذين تمنّوا أيضاً التخصّصَ في أحد المجالاتِ غيرِ الغربية»، وإحداثَ عددٍ من «مراكزِ دراسة المنطقةِ» الجديدةِ على امتداد الاختصاصاتِ الأمريكية. وكان هناك تقديمٌ آخرُ لمكافآتٍ بعد التخرج، دوراتُ لغةٍ مركزةٌ، وسفرٌ، وتوسيعُ المكتباتِ العامةِ الموجودة. وكما سبق ذكره، أصبحتْ جامعةُ أكسفورد ومركزُها الجديدُ للدراساتِ الشرق الأوسطية، في كلية سانت أنتوني، أحدَ المستفيدَينَ الرئيسَينِ من هذه المبادرةِ المثيرة.

وكان توسّعُ الدراساتِ الشرق أوسطية في أكسفورد قد أفاد أيضاً من تطويرِ مجموعةٍ مركّزةٍ من الارتباطاتِ عبر الأطلسي مع علماءَ يعملون في أمريكا، مثلَ غوستاف فون غرونباوم من جامعة كاليفورنيا- لوس أنجلس (UCLA)، ولاحقاً، توماس ناف من جامعة بنسلفانيا (UPenn). وأرسلا كلاهما طلاباً إلى أكسفورد، وتطلّعا لأن تزوِّد أكسفورد نفسها بكلية للراشدين(*) للمراكز الجديدةِ التي أحدثاها في جامعاتهما. فثمّة جزءٌ آخرُ من الاتصالِ الأمريكي مع قسمِ دراساتِ الشرق الأدنى في برينستن؛ إذ درّبَ فيليب حتّي طلاباً، مثلَ مالكولم كير، زاروا أكسفورد بانتظام لرؤية ألبرت، أو مثلَ مالكولم نفسِهِ، للبقاء سنةً أو اثنتينِ للعمل معهُ.

ويجب أن أذكر أيضاً أن هذه العمليةَ الكاملةَ من البناء المؤسسي، وربطِ شبكة العمل الأكاديمية، ساعدتها كثيراً حقيقةُ أن ألبرت -وإنْ لم يكن جيب

(*) كلية للراشدين أو الراشدات: معهد عالٍ مدة الدراسة فيه سنتان، ويشمل صفّين معادلين للصفّين الأوّل والثاني في كلية تتكون فيها الدراسة من أربع سنوات. (المترجم).

طبعاً- لم يحصلْ بنفسِهِ على تدريبِ مستشرقٍ؛ لذلك لم يكن بأيِّ شكلٍ مقيداً بممارساتهِ التقليديةِ وأنماطِ الفكر، بما فيها الاعتقادُ السائدُ آنذاك بأن ما يُسمَّى الحضارة الإسلاميةِ قد شاركت في عمليةٍ طويلةٍ من التراجعِ السياسيِّ والاقتصاديِّ والثقافيِّ حتى نهايةِ القرن الثامنَ عشرَ. ومع ذلك، كانت هناك طرقٌ تعلّمَ فيها ألبرت الاستعمالَ المبدعَ لعملِ بعض المستشرقينَ الأمريكيين والأوربيين، عن طريق الصلاتِ التي أوجدها، أوّلاً، مع علماءَ في معهد أكسفورد الشرقي مثلِ صموئيل ستيرن وريتشارد والتزر، ثم مع أولئك الذين في بلدانٍ أوربيةٍ أخرى على القارّة. وبدأتْ هذه العمليةُ باتصالهِ مع جاك بيرك، الذي كان آنذاك شخصيةً أكاديميةً هامشيةً جداً في فرنسا نفسِها. وكانت ثمّةَ نتيجة رئيسة، وهي سلسلة مؤتمراتٍ نظمتْها مجموعةُ تاريخ أكسفورد الإسلامية حول «المدينةِ الإسلاميةِ» (1965)، و«الإسلام وتجارةِ آسيا» (1967)، و«الحضارةِ الإسلاميةِ 950-1150» (1969) و«القرنِ الثامنَ عشرَ» (1971)، ساعدت كلُّها في صياغةِ أرضيةٍ مشتركةٍ مع علماءَ أوربيين أكثرَ انفتاحاً، مثلِ كلود كاهن ومكسيم رودنسون وجين آوبين[10]. وثمة ملاحظةٌ تخصّ الاستعمالَ الذي قام به ألبرت وستيرن خصوصاً لعمل ماكس ويبير «المدينةُ الشرقيةُ» لتكوينِ مفهومِهِما الخاصِّ حول مسألة كيفيةِ إدارةِ المدن بعددٍ من الجماعاتِ والمجموعاتِ «غيرِ الرسمية» مثلِ «الوجهاءِ» في المدن.

مراكزُ أخرى للدراسات الشرق أوسطية:

سيكون من الخطأ التظاهرُ بأن ارتباط جيب/ حوراني، أكسفورد/ هارفارد القوةُ الوحيدةُ المشاركةُ في إحداث حقلٍ دراسيٍّ جديد في العالم الناطق بالإنجليزية. وكان في أمريكا عددٌ ممّا يُسمَّى مراكزَ منطقة العنوان (6) في الجامعات، فهناك تقليدُ دراسةِ التاريخِ الحديث للمنطقة يعودُ، على الأقل، إلى تأسيس البرنامجِ في دراساتِ الشرق الأدنى، وقد أسسه فيليب حتّي في برينستن عام (1947). وسرعان ما بدأ العديدُ منها بتوسيعِ نشاطاتِها بمنحٍ من

لجنة بحثِ علم الاجتماع الأمريكية، ومؤسسةِ روكفلر، وبعد ذلك، نحو نهايةِ الخمسينيات، من طرف الحكومة الأمريكية نفسِها. وكان هناك أيضاً تمويلٌ للنشاطات ذا ميل أمريكيّ خاصّ، مثل البحثِ الذي أجرتهُ إيرا لابيدوس من هارفارد حول مدنِ المماليك، وحفّزتهُ اضطراباتٌ وسطَ المدينة في لوس أنجلس وغيرِها خلال الخمسينيات[11]. ومن الجدير بالذكر أيضاً التمويلُ الضئيلُ المبكّرُ الذي جاء من الشرق الأوسط نفسِه، بمعزلٍ عن شركات النفطِ. وجاء الاختراقُ عام (1975) بالدور الذي اضطلعتْ به بعضُ دولِ الخليج في تأسيس المركزِ الأول للشؤون العربيةِ المعاصرة في جامعة جورج تاون في واشنطن العاصمة.

وإذا أخذنا في الاعتبار حقيقةَ أن أغلبَ هذه المراكزِ الجديدة أدارَها، أو فيها على الأقل، إمّا عربٌ أمريكيون بارزون من الجيلِ الأولِ أو الثاني، مثلِ حتّي، وتشارلز عيسوي (كولومبيا)، ومحسن مهدي (شيكاغو)، وريتشارد ميتشل (ميشيغان)؛ وإمّا رجالٌ مثلُ جيب، أو غوستاف فون غرونباوم، لهم صلاتٌ وثيقة مع أكسفورد وجامعاتٍ أوربيةٍ أخرى، ومالوا كلُّهمْ نحو ضرورة تعرّف بعضِهم إلى البعضِ الآخرِ، ويتأثر بعضُهُمْ بالبعض الآخرِ، كافةً، ليشكلوا نوعاً من الشبكةِ غيرِ الرسمية لتبادلِ الأفكار، من طلابٍ وأشخاصٍ؛ للدعوة إلى مؤتمراتٍ أكاديميةٍ، أو لامتحان طلبةِ الدكتوراه في جامعاتِهِمْ على نحوٍ تبادلي. وهؤلاء الأشخاصُ كلُّهمْ معروفون جيداً لدى ألبرت حوراني أيضاً، ورأوا أكسفورد ملاذاً حيوياً لدعوة أيِّ شخصٍ في الدراسات الشرق الأوسطية الحديثة ذاهبٍ إلى لندن، أو مجرّدِ عابرٍ لها، للبحث الأرشيفي، فكان ذلك عاملاً آخرَ أوجدَ إحساساً بالمسعى الأكاديمي المشتركِ في السنوات السابقةِ لإحداثِ جمعيةِ الدراساتِ الشرق أوسطية في أمريكا الشماليةِ (1967)، أوِ الجمعيةِ البريطانية للدراسات الشرق الأوسطية (1973)، وقدّمَ أماكنَ بديلةً للتجمّع. فالأمرُ الأساسي لإيجادِ هذه الشبكةِ من الارتباطات هو رغبةُ ألبرت في فتح باب دراستِهِ لأي شخصٍ مهتمٍّ برؤيتِهِ،

وحماسهِ لأفكارٍ جديدةٍ، وإحساسهِ الاستثنائيِّ بكرم الضيافة بمشاركة زوجتِهِ أوديل، ما قادهُ إلى دعوة العديد من زوارِهِ في أكسفورد إلى بيته للعشاء، الذي كان يبدأ بجلسةٍ إلزاميةٍ في مكتبهِ الممتلئِ بالكتب قرب البابِ الأمامي.

وبالالتفات الآن إلى المشهد البريطانيِّ الأوسعِ، أدى تقريرُ هايتر أيضاً إلى دعمِ حكومي لمركزينِ آخرينِ لدراسات الشرق الأوسط والأدنى بمعزلٍ عن أكسفورد، أحدُهما في جامعة دارام المؤسس عام (1962)، والآخرُ في مدرسة الدراساتِ الشرقية والإفريقيةِ (SOAS)، وهي كليةٌ في جامعة لندن، المؤسسةِ أصلاً مركزَ تدريبٍ للمستشارينَ الاستعماريينَ البريطانيينَ عام (1916). وكان لديها كلِّها تقريباً المنهجُ نفسُهُ في دراسات المنطقة. ومع ذلك، وبالنظر إلى الاهتماماتِ المختلفةِ لأعضاء هيئة التدريس الحاليةِ في المراكز الثلاثةِ كلِّها، سرعان ما بدأ يظهرُ قسمٌ غيرُ متبلورٍ، لكنّهُ متوافرٌ من الجهد الفكريِّ، مع تركيز دورٍ مهمٍّ على الجغرافية واقتصادِها ذي الطبيعةِ العملية، فركّزَ معظمها على إمارات الحمايةِ البريطانيةِ السابقة، ومشيخاتِ الخليج. وبالأخذِ في الاعتبار تجربةَ ألبرت حوراني واهتماماتِهِ، كان الطلابُ القادمون إلى مركز أكسفورد يبحثون عن توجيهٍ في دراستِهم التواريخَ الثقافيةَ والدينيةَ لدول المشرق ومصرَ.

وابتكرت مدرسة الدراساتِ الشرقية الإفريقية بقيادة (SOAS)، ورئاسةِ برنارد لويس، لها أسلوباً ثالثاً من المقاربةِ الفكرية للمنطقة. وترافق هذا مع تركيزٍ إستشراقيٍّ تقليدي على التاريخ الديني والفكريِّ المستندِ إلى النصّ، مع تركيزٍ معاصرٍ على الاقتصاد والتاريخِ الاقتصاديِّ المتعلقِ بالنفط خصوصاً. والجديرُ بالملاحظة أيضاً اهتمامٌ واضح بإقامة علاقات مع علماء وعلوم في الشرق الأوسط نفسِهِ. واستفادتْ بهذه السمةِ الأخيرة كثيراً من جهود ب. ج. فاتيكيوتيس الحماسية، الذي وظّفهُ لويس من الولايات المتحدةِ في الستينياتِ أستاذاً للسياسة المتعلقةِ بالشرقينِ الأدنى والأوسط؛ لإحداث مثلِ هذه العلاقاتِ والمحافظةِ عليها، وهو أمرٌ أصبح صعباً جداً، بسبب استيلاء

الأنظمةِ على العديد من جامعاتِ العالمِ العربي المُدارةِ بشكلٍ مستقلٍّ بدايةً من مصرَ في الخمسينيات.

وكان فاتيكيوتيس، خصوصاً، مناسباً جدّاً لهذه المهمةِ، مع الأخذ في الاعتبار صلاتِهِ الشخصيةَ في مصرَ، والناجمةَ عنِ الفترة التي أمضاها طالباً جامعياً في القاهرة خلال الحرب العالمية الثانية، وصداقاتِهِ الشخصيةِ مع عددٍ من الضباط الأحرارِ الذين كانوا أعضاءَ فريقِ ناصرٍ. وهي صلات تجلّت، بشكلٍ كبيرٍ، من خلال مؤتمرينِ مهمّين «مصرُ منذ الثورةِ» (1966) و«الثورةُ في الشرق الأوسط» (1970)[12]. وهذه التجمّعاتُ، إلى جانب ثلاثةِ مؤتمراتٍ أخرى لمدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية (SOAS)، «الكتابةُ التاريخيةُ حول الشرقينِ الأدنى والأوسط» (1958)، و«السياسةُ والتغييرُ الاجتماعي في مصرَ الحديثةِ» (1965) و«التاريخُ الاقتصاديُّ للشرق الأوسطِ» (1967)، التي أثّرت كثيراً في رسم معالم مجالاتها الخاصّة، واقترحتْ سُبلاً جديدةً للمزيد من البحث.

فكانت تلك أيضاً أحداثاً عالمية حقاً -مع أنّها، في الواقع، ناطقةٌ بالإنجليزية- أحدثتْ، لفترةٍ قصيرةٍ، منتدياتٍ للتبادلِ الأكاديمي بين العلماءِ الغربيين والشرق الأوسطيين، قبل أن تبدأ فجوةٌ مشؤومةٌ بالتوسّع في مؤسّساتِ التعليم العالي، حين جعلتِ الأنظمةُ الرسمية الأمرَ صعباً على الباحثين العربِ للحصول على الأموال اللازمةِ للسفر، ولشراءِ كتبٍ باللّغات الغربية، ولتنظيم مؤتمراتٍ دوليةٍ خاصّة بهم. وهذا أمرٌ مؤسفٌ جداً؛ فمن جهة، كان العديدُ من المدعوينَ المصريينَ إلى مؤتمر «مصرُ منذ الثورةِ» ماركسيين سابقين خارجين لتوِّهِمْ من السجن، كإسماعيل صبري عبد الله، الذي قدّمَ نفاذَ بصيرة استثنائياً لممارسات أمنِ نظام ناصر. ومن جهةٍ أخرى، ساعد ظهورُهمْ، باختصار، في تقديم لغةٍ مشتركةٍ بينهُمْ وبين الغربيين المُلمّينَ جيداً بمفهومهمُ الخاصّ لإحداث علمٍ للمجتمع مستوحًى من كتابات ماركس.

وأخيراً، تجدر الإشارةُ إلى مركزٍ من نوع أحاديّ الشخص، أسَّسهُ في مدرسة لندن للاقتصاد إيلي قدوري إثر مغادرتِهِ الغاضبةِ من أكسفورد عام (1953) بعدما «أحالتْ» أطروحتَهُ للدكتوراه في الفلسفة (أي أعادتْها للمزيد من الدراسة والتنقيح) لجنةٌ تضمُّ هاملتون جيب وجيمز جول. وكان عملُ قدوري الشرق الأوسطي على مستويينِ؛ استند أحدُهُما إلى نوعٍ من «المثاليةِ» الهيغليةِ، ترى الأفكار قوةً حافزةً للتاريخ؛ أيْ على خلافٍ كلّيٍّ مع «الماديةِ» السائدةِ لدى مؤرّخي الشرقِ الأوسط الذين أخذوا دورَ علم الاجتماع، وتضمّن الثاني قراءةً دقيقةً وحرفيةً غالباً للوثائق الرسميةِ في المقام الأوّل. تعلّق بعضُها بالسياسة البريطانية في مصرَ عند نهايةِ الحرب العالمية الأولى، وتعلّقت أخرى بإخفاقِ السياسةِ البريطانية في مواجهة ادعاءات القوميين العربِ، كجورج أنطونيوس الذي، بزعمِ قدوري، حرّف عمداً طبيعةَ الوعود التي أطلقتها بريطانيا زمنَ الحرب نحو شريفِ مكةَ بخصوص فلسطينَ[13].

الممارسة:

لقد ظهرت فكرةُ دراسات المنطقة الحديثة منذ بدايتِها وتطورِها في أمريكا بعد الحربِ العالمية مباشرةً لدى علماءَ ذوي لغاتٍ وثقافاتٍ غير أوربية، وكان الهدف منها العمل برفقة خبراء المنطقةِ في العلوم الاجتماعية والتاريخ[14]. أمّا كيفيةُ تنفيذ هذا المشروع، ولأيةِ غايةٍ، فهي تُترك عادةً للجامعات نفسِها. ولكن، إذا أخذنا في الحسبان واقع كون أغلبِ المديرين الأوائلِ هم مؤرّخون أكاديميون عملوا لدى الحكومةِ خلال الحرب العالمية الثانية، فقد كان هناك ميلٌ أوليٌّ للتركيزِ على موضوعاتٍ موجهة سياسياً، والنظرِ إلى هدفِها الرئيسِ بكونهِ إنتاجاً، لا من طرف الأكاديميينَ؛ بل من طرف رجالٍ ونساءٍ صغارٍ في السنّ يستعملون خبرتَهمُ الجديدةَ في الحكومة، أو بالعمل في شركات دوليةٍ في الشرق الأوسط. وهذا ما حصل بالتأكيد، فبدأتِ الأمور في أكسفورد بحلقاتٍ دراسيةٍ أسبوعيةٍ مفتوحةٍ، وتنظيمِ مؤتمراتٍ دائمة، ومنحٍ دراسية وهباتٍ أخرى لدراسة مهاراتِ اللغة وتحسينِها

في الخارج. وفي حالتي المدروسة، في كلٍّ من جامعتَي كولومبيا (1963-1964) ولبنان (1967-1968).

وإحدى السمات المهمّةِ لهذا الشكلِ من التدريب الشخصي كانت هي النقصُ الأوّليُّ في الكتب البحثية بلغات أوربية عنِ الشرقِ الأوسط الحديث، وهي نقطةٌ لاحظها ألبرت حوراني نفسُهُ عند سؤالِهِ عن تجربةِ تعلُّمِهِ في أكسفورد خلال الخمسينيات[15]. أمّا السمةُ الأخرى، فكانت هي الاعتقادُ القوي بأن الذين عاشوا، لفترةٍ معيّنة من الوقت، في المنطقة، امتلكوا الصلاحية للتحدث أو للكتابةِ عنها باطمئنان. وكانتِ النتيجةُ تحيّزاً خاصّاً نحو قضايا مواضيع السياسةِ المعاصرة من نوعٍ صحفي بشكل ما. وستضع أيضاً عراقيلَ أمام المبتدعين للمناهج الجامعية لسنةٍ أو سنتينِ للطلاب الباحثين عن مقدّمة قصيرةٍ للموضوع قبل الذهابِ لمتابعة مهنةٍ في الحكومة، أو التجارةِ، أو الصحافةِ. وهذه حقيقةٌ فعلاً حول إجازة أكسفورد الجامعيةِ في الدراسات الشرق أوسطية الحديثةِ المقدّمة عام (1961)، وتمّ تدريسُها أكثرَ من ستّة فصولٍ في أكسفورد مع مدّةٍ قصيرة نسبياً لزيارة المنطقةِ، في الصيف فقط، عند نهايةِ السنة الأولى. ومع ذلك، لم يكن بالإمكان تحقيقُ أيِّ نجاح من دون الظهورِ المتأخّرِ لبضعة صفوفٍ في العربية الحديثةِ القياسيةِ المدعومةِ بالطبعة الأولى من قاموس ويهر الرائعِ العربي/الإنجليزي.

وكان لغياب الكتبِ الدراسية العامّة تأثيراتٌ مهمّةٌ أخرى أيضاً. أحدُها التشجيعُ المقدّم لنشر مقالاتٍ وأطروحاتٍ تبدأ، في حالة أكسفورد، بأربعة مجلداتٍ في «الشؤونِ الشرق أوسطيّة» بداية من عام (1958)، والثلاثةُ الأخيرةُ أعدَّها ألبرت حوراني نفسه، مع تقديم نصفِ المساهمات، على الأقلِّ، من طرف طلابه. وثمّة دافعٌ آخرُ تركّز في إنشاءِ مجموعةِ كتبٍ حول الشرق الأوسط، بإشرافِ أمين مكتبةٍ متخصّص، ويتم تجميعُها من أيِّ مكانٍ في الشرق الأوسط وخارجَهُ[17]. واكتملتْ هذه، بعدئِذٍ، بمجموعةِ وثائقَ خاصّة، تعود إلى رجالٍ ونساءٍ مرتبطين بالشرق الأوسطِ بدؤوا في أكسفورد

بجهودِ إليزابيث مونرو (نيامي قبل الزواج) النشيطةِ في أوائل الستينيات، وتتضمن «كنوزاً» مثلَ يومياتِ كيليارن، التي يحتفظ بها سفيرُ بريطانيا صاحبُ الخدمة الطويلة في مصرَ، السير مايلز لامبسن (1937-1947).

وهي غيرُ استثنائيةٍ مطلقاً، فكثافةُ الأنشطةِ الشرق الأوسطية في مركز أكسفورد، الذي يرأسهُ رجلٌ ذو صلة بألبرت حوراني، والتعلّمُ والمكانةُ والتجربةُ تعني أنه سرعان ما بدأ يجتذب تنوّعاً واسعاً من الزوار الأكاديميين والطلابِ المهتمين بالبحث الجامعيّ في آنٍ واحدٍ. وساعد ذلك، أيضاً، كما أعتقد، أن الطلاب كانوا، خلافاً للأنظمةِ المطبّقةِ في أكثرِ الجامعات القاريّةِ والعديدِ من الشرق أوسطيّة، أحراراً في اختيار موضوعاتِهِمْ بدلاً من الإذعان إلى إرادةِ أستاذِهِمْ، أو حكومتِهِمْ في بعض الحالاتِ. ولْنلاحظْ مع ذلك، أن هذا له جانبٌ سلبي واضحٌ في أن بعض المواضيع المختارةِ تجاوزتْ كثيراً خبرةَ ألبرت، أو أيَّ شخصٍ آخر، في ذلك الأمر. وبالإضافةِ إلى هذا، كما كنتُ سأدركُ نوعاً ما لاحقاً فحسب، النوعيةُ العامةُ للإشراف المفصّلِ موضوعة بشكلٍ لا يصدق آنذاك في أكسفورد، فكتبَ القليلُ جداً من العلماء الكبارِ، أو ربّما أرادوا أن يكتبوا، أطروحاتِ دراساتٍ عليا خاصّة بهمْ، حاصلين على مناصبِ في جامعتِهِمْ أو كليتِهِمْ على أساس درجتِهِمُ الجامعيةِ فحسب.

وكانت هناك عواملُ أخرى أكثرُ إيجابيةً وفاعليةٌ أيضاً، ساعدتْ في أن بعض أعضاءِ مجتمعِ أكسفورد خارجَ مركزِ الشرق الأوسط لديهِمُ ارتباطاتٌ شرق-أوسطية خاصّة بهم. والبروفيسور إ. إ. إيفانس بريتشارد هو مثالٌ جيدٌ، وقد بدأ عملهُ بصفةِ عالم إنسانياتٍ اجتماعيٍّ في جنوب السودانِ خلالَ العشرينيات، ثمّ توسّعَ، بعدئذٍ، إلى مصرَ وسورية وليبيا خلال الحرب العالمية الثانية. وساعدت أيضاً في أنَّ أكسفورد على مسافةِ قيادةِ سيارةٍ معقولةٍ، ممّا يُدعَى عادةً مكتبَ السجلاتِ البريطانيةِ العامةِ (الأرشيفاتُ الوطنيةُ الآن)، وتخضع سجلاتُها، أوّلاً، إلى أمرٍ قضائي مدةَ خمسينَ سنة،

ثم ثلاثينَ، واستعمالُها أسهلُ، إلى حدٍّ كبيرٍ، مقارنةً بالتي في فرنسا، أو أكثرِ الدولِ الأوربيةِ الأخرى.

ولما أخفق المشروعُ، كما ذكرتُ آنفاً، انعدمتْ قدرتُهُ على البقاء متصلاً دائماً بأكثرِ جامعاتِ الشرق الأوسط والمؤسساتِ العربيةِ الأخرى، والاستثناءُ الوحيدُ اتفاقيةُ تبادلٍ بين مركزِ أكسفورد واثنتينِ من الجامعات الأردنيةِ الجديدة، التي عملت بشكل جيدٍ جداً، لبضعِ سنواتٍ، في أواخر الثمانينياتِ. وثمّة نتيجةٌ مؤسفةٌ هي تأكيدُ عزلةٍ معينة حرّضَها الانحيازُ الوطنيُّ الخاصُّ في الدول المعنية. وأعاقَ هذا تبادلاً مفيداً للأفكار مع كلِّ الأمور الجيدةِ والتصحيحاتِ والإحساسِ بالحماس الفكري، التي استطاعتْ تحقيقَهُ شراكةٌ فكريةٌ حيويةٌ، مثلُ التي تحقّقت، لِنقُلْ، في دراسات منطقةٍ أمريكيةٍ لاتينيةٍ أو صينيةٍ. وفي حالة أكسفورد، والمراكزِ البريطانيةِ الأخرى كافةً، برز هذا الانقسامُ أكثرَ بسبب قلّةِ نوعيةِ وسائلِ بحثٍ ما وراء البحار الدائمةِ المقدمةِ من الجامعتينِ الأمريكيتين في بيروتَ والقاهرةِ، ولغايةٍ أكبرَ كذلك من المركزينِ الفرنسيِّ والألمانيِّ في مواقعَ مهمّةٍ مثلِ القاهرةِ وبيروتَ ودمشقَ. وفي هذه الأوضاعِ، كان أفضلُ ما يمكن عملُهُ هو إمضاء العلماءِ الأفراد إجازاتٍ أيامَ السبتِ في الشرق الأوسط، كما فعل ألبرت حوراني في الأعوام (1956-1957 و1967-1968)، وتشجيعُ العديدِ من علماء الشرقِ الأوسطِ المستقلّينَ على المجيء إلى أكسفورد؛ إذ كان ألبرت متأكداً من الترحيبِ بهمْ زملاءَ مشاركينَ في المشروع الفكري نفسِهِ.

وكانتِ المشكلةُ حادّة جداً ولاسيّما مع مصرَ؛ إذ أفسح الانفتاحُ العظيمُ، الذي ميّز نظامَ الجامعة قبل عام (1952)، المجالَ، بشكل تدريجي، لنظامٍ تطلب فيه من الأجانب تصاريحَ للبحث، وأصبحتِ السجلاتُ الرسمية صعبةَ الاستعمال أكثرَ فأكثرَ، فهَيْمنَ الشكُّ على جميع الجوانب. ولتصبحَ الأمور أسوأ، وُجِدتْ حفنةٌ من الوسطاء الشرق أوسطيين المحترمين، رجالٌ كخليل إنالجيك، ينتقلون بين شيكاغو وإسطنبول، أو لاحقاً عبد الكريم رافق الذي

يسافر بين الولاياتِ المتحدة ودمشقَ، ليدلُّوا الباحثين الغربيين على الإجراءاتِ الأرشيفية. والاستثناءُ الرائعُ الوحيد، بالنسبة إليّ على الأقلّ، كان المؤتمرَ الذي نظّمَهُ مجدي وهبة حول ألفيةِ القاهرة تحت رعايةِ وزارةِ الثقافة المصرية عام (1969)، وجمع علماءَ من الشرق والغرب معاً لمناقشةِ وثائقَ حول تاريخ القاهرةِ بالعربية والفرنسيةِ والإنجليزيةِ، بمساعدة نظامٍ كفءٍ من الترجمة الفوريةِ[18].

وربّما، وبشكلٍ لا يدعو للاستغراب، كانت هناك مشاكل أقلّ مع تركيا وإسرائيلَ. توافرت تركيا على جامعتينِ باللغة الإنجليزية، جامعةِ بوغازيتشي وجامعةِ الشرق الأوسط التقنية (METU)، بالإضافة إلى تقليدِ دراسةِ العلماء خارجاً في فرنسا والولايات المتحدة، وأرشيفٍ رسميٍّ ضخمٍ بدأ يُفتَحُ أمام الباحثين الأجانبِ، مثلِ ألبرتين جويدة وبرنارد لويس، في الخمسينيات. واستفاد التبادلانِ الإنجليزيُّ والتركيُّ أيضاً من سلسلة منحٍ سمحت لعددٍ من العلماء البريطانيين بزيارة تركيا وتعلّمِ اللغةِ بعدَ الحربِ مباشرةً. وأصبح أحدُهمْ، وهو جيفري لويس من أكسفورد، خبيراً بما يكفي لوضعِ قواعدَ للغةِ التركيةِ (1967)، ولكونهِ بارزاً بما يكفي لدعوتهِ إلى الافتتاح الرسميِّ لجسر البوسفور الأول عام (1973).

وامتلكت إسرائيلُ أيضاً شبكةَ علاقات مع العالمِ الناطق بالإنجليزية، واهتماماً متبادلاً بتاريخ الانتداب البريطاني، ولاسيّما بنهايته المفاجئة، وهو شيءٌ ناجمٌ عن أمر قضائيٍّ لمدة خمسينَ سنةٍ، تعذّرت دراستُهُ مباشرةً من الوثائق الرسميةِ البريطانيةِ. ودفع هذا أيضاً بضعةَ علماءَ إسرائيليينَ شباب، مثل موشيه ماعوز، إلى الذهاب إلى أكسفورد للعمل مع ألبرت حوراني، فأوجدوا شراكةً مفيدةً متبادلةً مع معرفةِ ماعوز للأرشيفات العثمانيةِ أكملت فهمَ حوراني للتاريخ العربي[19].

وخلال ذلك، اضطلعتْ سانت أنتوني بدورِ المضيفِ لسيلٍ من العلماء الإسرائيليين الصغارِ والكبارِ منذ بدايتها عام (1952)، لا مجرّدِ الذين لديهمُ

اهتمامٌ عامٌّ بالشرق الأوسط مثلِ غابرييل باير، الذي ترك كتابُهُ (**تاريخُ ملكيةِ الأرض في مصرَ الحديثة**) عام (1962) انطباعاً كبيراً لديَّ، وكذلك دان سيغر، الذي قدّم عمله وصفاً مختلفاً جداً لعقدِ إسرائيلَ الزمنيِّ الأوّلِ عمّا أصبح روايةَ داودَ التقليديةَ، الذي هو في خطرٍ دائم من جالوتَ العربيِّ(*)[20]. وربّما لأجل هذا التبادلِ كلّه، لم يكن دورُ النزاعِ العربي/الإسرائيلي في تسميم العديدِ من العلاقات الجامعية، والكثيرِ من البحوث الشرق أوسطية كذلك، ملموساً جداً في الأيام السابقةِ للاقتحام المفاجئِ للعواطف التي أطلقتها، على الجوانبِ كلّها، حربُ الشرق الأوسط عام (1967)، والاحتلالُ العسكريُّ الإسرائيلي اللاحقُ للأراضي العربية.

تأسيسُ مجالٍ فكري جديدٍ:

اعتمدتِ الدراساتُ الشرق أوسطية الحديثةُ، أوّلاً، مثلَ أيِّ فرعٍ معرفي أكاديمي جديد، على خلط الأفكارِ والمنهجياتِ المستعارةِ بشكلٍ واسعٍ، التي ارتبط معظمُها بما تعلَّمْناهُ من أنور عبد الملك، وأطلقنا عليه «الاستشراقَ»، قبل فترةٍ طويلةٍ من ظهور أيِّ شيء بدا مثلَ قصةٍ رئيسةٍ بديلةٍ. وفي هذه الأوضاعِ، تكتسبُ المحاضراتُ والبحوثُ أهميةً كبرى. وفي حالتي، حصلتُ على إطارٍ أوّليٍّ للتفكير حول تاريخ المنطقة، من خلال حضوري محاضراتِ ألبرت عن تاريخ الشرق الأوسط، على نحوٍ متفرقٍ بين عامي (1961-1962)، بقصتِها العامّة عنِ التقدّم والتحرّرِ الوطني ضمن السياق العامِّ لما دعاهُ «إضفاءَ الصفةِ الغربية»؛ أيْ تأثيرَ مؤسّساتٍ وطرقِ تفكيرٍ جديدةٍ «نموذجيةٍ للعالم الحديث» وانتشارِها، وتتضمّنُ ظهور الأفكارِ «الليبرالية»، التي ربطها بمفكرين مثلِ الأفغاني وعبده ورشيد رضا[21]؛

(*) جليات أو جالوت (بالعبرية، جوليات) محارب فلسطيني عُرف بسبب معركته مع داود الشاب، ملك إسرائيل المستقبلي، كما تم وصفه في التوراة أو العهد القديم، وعلى نحو مختصر في القرآن الكريم (سورة البقرة: الآيات 249، و250، و251). (المترجم).

وموضوعٌ مهمٌّ آخرُ هو «الإصلاحُ» والطريقةُ التي سعت عبرها، أوّلاً، الإمبراطوريةُ العثمانيةُ، ثم الدولُ التي خلَفَتْها، في إيجادِ بنًى إداريةٍ وعسكريةٍ حديثةٍ تتيح لها، في آنٍ واحدٍ، مقاومةَ السيطرةِ الأجنبية، واللحاقَ بالنظامِ العالمي الجديدِ الذي أفرزَتْهُ الثورةُ الصناعيةُ.

وكذلك كان موضوعُ «التراجعِ» الضاغطِ بشدةٍ في السرد الاستشراقي، وهو حالةٌ تؤثّر ظاهرياً في كلِّ جزءٍ من العالَمَينِ العربي والعثماني قبل استنهاض نابليون مصرَ عام (1798)، واضحاً بقوة. لكن هذا، بين يدي ألبرت، على الأقلّ، قُدّمَ بطريقةٍ أدقَّ نوعاً ما من المعتاد نتيجة البحث الذي كان يتولّاه حول القرن الثامنَ عشرَ في مشروع كتابهِ (**الهلالُ الخصيبُ**). فالثمارُ الأولى نُشِرَتْ عام (1957)، باستعمالها للموضوعِ الذي ظلّ مؤثّراً حول نشوء مراكزِ القوةِ المحليةِ في البلدات الإقليمية، وكذلك في بعض المناطقِ الجبلية، ردّاً على تراجعِ القدرة العثمانيةِ العامِّ عن تزويدها بحمايةٍ، أو نظامٍ إداريٍّ وقانونيٍّ مستقرٍّ[22]. ويُلاحَظ، بالنسبة إلى الكثيرين، أن تلك، تظلُّ مع ذلك الحكمةَ التقليديةَ، ولو بوجود بعضِ التحدي للدور المركزيِّ الذي خصَّصهُ حوراني لعدم الأمانِ الناجمِ عن تجدد الإصرارِ البدوي. ولاحقاً جداً، توصّلتُ، بنفسي فحسبُ، لاعتبار هذا التفسيرِ المتعدّدِ الأغراض مؤشراً لعمليةٍ أكبرَ، لها علاقةٌ، ربّما، بإضعافٍ سابقٍ للقوة العسكرية العثمانيةِ أكبرَ من أيِّ زيادةٍ فعليةٍ في القوة البدويةِ.

وعلى نحوٍ موازٍ لعملهِ حول القرن الثامنَ عشرَ، كان ألبرت حوراني يتابع أيضاً مساراتِ الفكرِ التي كانت لها النتيجةُ المهمّةُ في إضعاف قيمةِ التفسيراتِ المقدّمة حول الإسلامِ وفكرةِ حضارةٍ إسلاميةٍ فحسب؛ أحدُها أدّى إلى نشر مقالتهِ المؤثرةِ على نحوٍ هائلٍ «**الإسلامُ وفلاسفةُ التاريخ**»، ويوضّحُ المبادئَ الأساسية لنمطٍ معيّنٍ من التفكير التاريخي، فالوحدةُ الأساسيةُ للتحقّق هي «الحضارةُ» بروحِها الخاصةِ، وهو مفهومٌ تتبعهُ عائداً، لا إلى آرنولد توينبي فحسب؛ بل إلى مؤسّسه جورج وليم فريدريك هيغل

أيضاً[23]. وتضمّنتِ الأخرى مجموعةً من الحركات الفكريةِ الممثّلةِ في مقدّمة كتابهِ المعدِّ بشكل مشتركٍ **(المدينةُ الإسلاميةُ)**، بدءاً من سؤالٍ «هل يمكننا أن نتحدث فعلاً عن شيءٍ يدعى "المدينةُ الإسلاميةُ"؟»، ثمّ يسعى إلى وضع إجابتِهِ عن طريق المقارنةِ التاريخيةِ مع طبيعةِ مدنٍ آسيويةٍ أخرى، بدءاً من الصينِ متّجهاً نحو الغرب[24].

وعلى أيَّـةِ حالٍ، لا يزال الإحساسُ بما يدعوه زاكري لوكمان «النقدُ الذاتيُّ النظري أو المنهجيُّ، أوِ الوعيُ الذاتي» ناقصاً[25]. وفعلاً، كان إحساسٌ مبهمٌ بالاستياء من المفرداتِ الاستشراقية، وافتقارِها الكاملِ تقريباً لأدواتِ تحليلٍ، ناهيكَ عن فهمِ البنى الاجتماعيةِ والتغييرِ الاجتماعي[26]، لكنَّ دعوة الصحوةِ الحقيقية لم تأتِ حتى أُجبِرَ مؤرّخو الشرق الأوسط على مواجهة التحدياتِ المختلفة لطرائقهمُ الناجمةِ عن مدٍّ متزايدٍ للانتقادات الموجهةِ إلى الفرضيات الأساسية المتضمَّـنةِ في معظم عملِهِمْ، بشكلٍ خاص تلك المقترحةُ بكلمةِ استشراق نفسها بمعانيها الإضافيةِ حول التفوّقِ الغربي في مواجهتِهِ مع شرقٍ أزليٍّ وذي طابعٍ أساسي.

وبقدرِ ما يتعلق الأمرُ بي، وكما أظن أيضاً بألبرت حوراني، أوّلُ منِ انشغلَ في هذا الهجومِ عالمُ الاجتماع المصريُّ الماركسيُّ المنفي أنور عبد الملك، والذي زار أكسفورد في وقتٍ ما من منتصف الستينيات، بعد بضع سنواتٍ من نشر مقالتِهِ المؤثّرةِ «الاستشراقُ في أزمةٍ» (Orientalisme en crise)، مع ندائهِ العالي من أجل «إعادةِ تقويم نقديةٍ للمفهومات العامّةِ، والطرق وأدواتِ فهمِ المشرقِ المستعملةِ في الغرب، منذ بداية القرن السابق خصوصاً، على جميع المستوياتِ والمجالاتِ»[27]. ويمكن رؤيةُ أن هذا النقدَ له بعضُ التأثير في عمل ألبرت، بين أمورٍ أخرى، من طريقة محاولةِ وثيقتِهِ المؤثرةِ «الإصلاحاتُ العثمانيةُ وسياسةُ الوجهاء» لاشتقاق مقولاتِ فئاتِ تحليلِها الاجتماعي من كلماتٍ عربيةٍ يستعملُها المواطنونَ لوصفِ أنفسهِمْ، «أعيان»، «أشراف»، وغيرها، لا من مرادفاتٍ غربيةٍ لها معانٍ قريبةٌ.

وبالنسبة إلي، كان تأثيرُ ظهورِ عبد الملك في أكسفورد شخصياً أكثر. وأنا لم أقرأ كتباً كافيةً عنِ الشرقِ الأوسط بالكامل لتقويم نقده، ولم يمارس نفوذاً كبيراً في محاولاتي اللاحقةِ في بحثِ النموذجِ الاستشراقي. لكنني قرأتُ عملَهُ (**مصرُ: مجتمعٌ عسكريٌّ**) (Egypte: Sociète Militaite) (1962)، بالإضافة إلى تعلّم ما يكفي عن حياتهِ، لاحترامِ شجاعةِ موقفِهِ المعادي للناصرية. وبدا شخصياً أنه تجسيدٌ لمصرَ الحديثةِ التي حاولتُ فهمَها، وأنه كذلك شخصٌ وددتُ كثيراً لو امتلكت رأيَهُ الجيدَ. لذلك، بعد أن أراهُ ألبرت حوراني مسوّدة أطروحتي حول إنتاجِ القطن المصري، كنتُ في موضعِ تحدٍّ وخزي معاً من تعليقِهِ بأنني أحتاجُ إلى مصادرَ عربيةٍ أكثرَ. ولعدة سنواتٍ تاليةٍ، ظلَّ مثالاً للجمهور الذي اعتقدتُ أن عَليَّ الكتابةَ له، والشخصَ الوحيدَ الذي خشيتُ حكمَهُ فعلاً.

والمساهمون الآخرون في إيجادِ معرفةٍ جديدة حول الشرق الأوسط الحديث هم الطلابُ الذين جذبتْهمْ أكسفورد للدراسة مع ألبرت حوراني، وعكسَ عملُهُمْ بعضَ اهتماماتِهِ. وتضمّن هؤلاء، في أواخرِ الخمسينياتِ وأوائلِ الستينيات، جميل أبو النصر، الذي كتب أطروحةً بإشرافهِ حول «**الطريقةِ التيجانيةِ في شمالِ أفريقيا**»؛ وعفاف لطفي السيد مارسو، التي كتبت «**كرومر والوطنيون المصريون: 1882-1907**»؛ وجون سباغنولو «**التأثيرُ الفرنسيُّ على متصرفيةِ لبنانَ 1860-1885**»؛ وبطرس أبو منة «**بعضُ سماتِ الحكمِ العثمانيِّ في سوريا خلال النصفِ الثاني من القرنِ التاسعَ عشرَ: الإصلاحُ في الإسلامِ والخلافةِ**»؛ وماريوس ديب «**الوفدُ ومنافسوهُ: نشوءُ الأحزابِ السياسيةِ في مصرَ وتطورُ ها، 1919-1939**»؛ ونادية فرج «**المقتطف 1876-1900: دراسةُ تأثيرِ الفكرِ الفيكتوري في الفكر العربي الحديث**»؛ وبيتر غوبسر، «**السياسةُ والقوةُ في بلدة عربيةٍ صغيرةٍ: دراسةٌ عنِ الكرك**». وإنْ لم يمتلكْ أيٌّ من هذه الأعمال حنكةً منهجيةً أو نظريةً كبيرةً، فقد ساعدت في إيجاد مجتمعٍ منَ العلماء الشبابِ المتلهفين للتعلّمِ من

تجارب بعضِهمْ بعضاً، سواءٌ في المكتبات العامة، أم خارجاً في الميدان. وتأثيرٌ ثانٍ هو دفعُ البحث إلى مجالاتٍ جديدة؛ إذ شجّعتِ التبصراتُ الناتجةُ عن مزيج من المعرفةِ المحليةِ والأرشيفيةِ طرقاً مبتكرة لتكوين مفاهيمِ التغييرِ والتطوّرِ الشرق أوسطي.

واستُمدَّ من عملي حول تأثير إنتاج القطنِ في التنمية الاقتصادية المصريةِ خلال القرن التاسعَ عشرَ، كما استُمدَّ هذا من اهتمامٍ بنظرياتِ التنمية الاقتصاديةِ الشائعةِ كثيراً في ذلك الوقتِ، التي خطّطتْ لطريقةٍ تجتازُ بها مجتمعاتُ العالمِ الثالث المسارَ نفسَه من الزراعة إلى الصناعة التي أدارها جيرانُها الأوربيون الأغنياءُ قبل قرنٍ أو نحوِ ذلك. وتوجد، على سبيل المثال، في تعريفِ مفهومِ «مراحلِ النمو» لدى و. و. روستو[28]. لكنها تفتقر إلى علمِ منهجٍ دقيقٍ، أو توجيهِ مستشارٍ اقتصاديٍّ دقيقٍ يعرف أيَّ شيءٍ عن مصرَ، وتصرّفتُ كثيراً على غير هدى، مُجْبَراً؛ لحاجتي إلى أيّ مفهومٍ آخرَ، ببساطة لبناء صورةٍ إحصائيةٍ للناتج، ومتوسطِ محصولِ المساحةِ بالفدان والسعرِ مع مرور الوقتِ، في بحث إيجابيٍّ للتوجّهات أوّلاً، وبعد ذلك لطريقةِ عرضِ تأثيرِها في الاقتصاد المصري بشكلٍ عامٍّ[29].

كان مستشاراي الفكريين، بمعنًى فضفاضٍ جداً للكلمة، تشارلز عيسوي، والاقتصاديُّ الهولندي بن هانسن اللذان اجتمعتُ بهما أول مرة حين عملا لمعهد التخطيط الوطني وكنت أقيم في القاهرة (1962-1963). ولم يقدّم مفهوماهُما المتعاكسانِ جداً -الأولُ تاريخيٌّ، والآخرُ أكثر تطوراً إحصائياً- بعضَ التوجيهاتِ العامة فحسب؛ لكنهما أتاحا لي أيضاً توجيهَ مساري المستقبليِّ شخصاً مؤرّخاً أكثرَ مما هو اقتصادي. وتعزّزَ هذا أيضاً بعاملينِ آخرينِ: أوّلاً، أنني لم أكن بارعاً جدّاً في الرياضيات، وثانياً أنني صدمتُ لاكتشافِ أنه بالنسبة إلى أغلبِ الاقتصاديين التقنيين (ولكن من غير هانسن نفسِهِ) كانت أيّةُ أرقام، غالباً الأكثرُ بقليلٍ فعلاً من التخمينات التقريبية، أفضلَ من لا شيءَ على الإطلاق[30]. وكان ألبرت نفسه جيداً بما يكفي لقراءة

العمل المنتجِ كاملاً. ومع ذلك اهتمتْ كلُّ تعليقاتِهِ القليلةِ تقريباً بمحاولاتي الناقصةِ بشكلٍ محزن للترجمة الصوتية من العربية. ومثلُ بعضٍ، وإنْ لم يكنِ الكلّ مطلقاً، الذين درسوا الشرقَ الأوسط في هذا الوقتِ من وجهة نظرِ علم الاجتماع، تعلمتُ ما يكفي فحسب من اللغة لأتمكن من قراءةِ الوثائقِ الرسمية من دون الارتباكِ كثيراً بالتراكيبِ الأساسية للغة، أو النقاطِ الأدقّ الخاصةِ بالأسلوب الأدبي.

وبعد ذلك، حين باشرتُ بتدريس تاريخِ الشرق الأوسط الاقتصادي في أكسفورد عام (1964)، بدأتُ أقرأ على نطاقٍ أوسعَ بكثير، منشغلاً بأعمال من أيِّ نوعٍ قد يملأ الفجواتِ الضخمةَ في معرفتي لتاريخ المنطقةِ السياسيِّ والاقتصاديِّ. وفي الأحوال كلِّها، كان يفترضُ أنني عرفتُ أكثرَ بكثيرٍ مما فعلتُ في الحقيقةِ، بعدما غزا النموذجُ الفكريُّ الاستشراقي الوعيَ العام إلى درجةٍ يبدو معها أنه يُعدّ بدهيّاً أن أيَّ شخصٍ عرفَ أيَّ شيء عنِ الشرق الأوسط يجب أن يعرف عملياً كلَّ شيء. ولهذا ميزةٌ واضحةٌ في أنني أصبحتُ قادراً على الاستفادة من المحادثاتِ والمناقشاتِ مع أشخاصٍ كانوا يعرفون أكثرَ مني بكثيرٍ. وكان مثيراً جداً أيضاً، أن السياسةَ المعاصرة للشرق الأوسط، في فترة ذروةِ الناصريةِ قبل عام (1967)، تبدو بشكلٍ دائم أكثرَ إثارةً ممّا في الجزر البريطانيةِ. لكن ما لدي كانت عمليةُ تزلّجٍ، بالتأكيد، على جليدٍ رقيق جداً.

وعند تذكّرِ ذلك الآن، يبدو أنني كنتُ، بالتأكيد، أتقدمُ على ثلاثة مساراتٍ متميزةٍ؛ أوّلُها ممارسةُ التاريخِ الاقتصادي؛ والثاني التنقيحُ الأوّليّ الذي أجراه ألبرت حوراني ضد النموذجِ الفكريِّ الاستشراقي ومجموعةِ أكسفورد للتاريخ الأدنى؛ والثالثُ الحواراتُ الماركسيةُ حول أحداثِ الشرق الأوسط المعاصرةِ مع ناشطين متطرّفين مثلِ أنور عبد الملك، وفريد هاليداي، وفواز طرابلسي، ووليد قزيها، التي أصبحت أكثر إلحاحاً بسبب حربِ الشرق الأوسط عام (1967)، والمظاهراتِ الطلابية التي بدأت في

باريسَ، في أيار (1968)[31]. ولهذا كلِّهِ أتت محاولتي الأولى لكتابة نقدٍ متماسكٍ عنِ الاستشراق الذي، كما أصبحتُ أظنُّ، عزّزَ، في آنٍ واحد، التقسيمَ العنصريَّ الحاليَّ غيرَ المُرْضي، والسريَّ غالباً، للعالم إلى غربٍ حديثٍ يواجه شرقاً ثابتاً، ولا يقدّم أيّاً من الأدواتِ لفهم عمليةِ التفاعلِ كما كانت فعلاً[32].

وباستعمالِ الفكرةِ الفرنسيةِ الناجعة حول «وضعٍ متأزّم»، يبدو أن نهاية الستينياتِ فترة اتحدت فيها اتجاهاتٌ سياسيةٌ وفكريةٌ لإحداثِ مجالٍ جديدٍ للدراسات الشرق أوسطية الحديثةِ، مع أنّ عملاً كثيراً لا يزالُ ينتظرُ تنفيذَهُ. وفي إنكلترا والولاياتِ المتحدة، اليدُ الثقيلةُ للاستشراق بدأتْ تتعرّض للتحدّي من علم منهجي بديلٍ يستند إلى العلوم الاجتماعية، ولو وضَحَ أنه سيستغرقُ وقتاً كي تسيطر هذه الفكرةُ في دول أخرى، في أوربا والشرق الأوسط نفسه خصوصاً، فسهُلَ نسبياً تهميشُ دعاةِ طرق التفكير الجديدة القلائلِ بأنهم متعصّبون مدفوعون سياسياً[33]. فكتابةُ أعمالٍ كافيةٍ من هذه الوجهة الجديدة في النظرِ ستستغرق وقتاً أيضاً لتقديم السماتِ الرئيسة لنموذجٍ فكري بديلٍ، وهي عمليةٌ، برأيي، لا يمكن النظر إليها بأنها اكتملتْ حتى بدأتْ مجموعةُ تواريخَ عامةٍ، ثم كتبٌ دراسيةٌ وقراءٌ، بالظهور في أوائل التسعينياتِ[34]. أوّلاً، كان للاستشراق نفسِهِ قدرةٌ على البقاء أكثرَ بكثيرٍ ممّا افترض نقادُهُ أصلاً، وهذا شاهدٌ، مثلاً، على العداء لكتاب إدوارد سعيد حين ظهر أوّلاً عام (1978). وبأخذِ مثالٍ واحد فقط، كان ألبرت حوراني نفسهُ غامضاً بشكل واضح حول ما بدا أنه إدانةُ إدوارد سعيد الكليّةُ عملياً لكلّ شيءٍ كُتب عنِ الشرق الأوسط في الفترة الاستعمارية[35]. وهذا لا يقول شيئاً عنِ الاستعمالِ المستمر للمجازات الاستشراقيةِ حول التعصّبِ العربيِّ والإسلامي، أوِ التخلّفِ العامّ لغاياتٍ سياسيةٍ وجدليةٍ أخرى. ولغايةٍ أخرى، حين بدأتُ تجربتي الخاصةَ مع مجموعةِ القراءةِ بطلال أسد وتيودور شانين وسامي زبيدة وأنا (دعيتْ لاحقاً «مجموعة هَل»)، في أوائل السبعينيات،

كانت أوّلاً لانتقادِ النظامِ القديم، وثانياً لإنتاجِ بديلٍ متماسكٍ على حدٍّ سواءٍ، مستندٍ إلى معيارِ النصوصِ القياسية.

وكذلك، لم يستطع مستوى التعاونِ مع العلماءِ العربِ الشبابِ المنجزِ في السنوات الثورية بعد عام (1967) البقاءَ بسهولة. ومع الدعمِ الواسعِ للفلسطينيين في المحافل الأكاديميةِ الغربية، أصبح صعباً على نحوٍ متزايدٍ لقاء الأكاديميين العربِ على أساسٍ منتظم، أو إيجادُ آلياتٍ مؤسساتية ضمن الجامعاتِ العربية للسماح بحدوث هذا. وبشكلٍ عامٍّ، الأشخاصُ الوحيدون المؤهلون للتغلّب على بعض الانقساماتِ الجديدةِ الناتجة الآن هم من الدول الغربية (فرنسا وألمانيا والولايات المتحدة خصوصاً)، التي كانت لديها معاهدُ بحثِها الخاصةُ في القاهرةِ وبيروتَ ودمشقَ وصنعاءَ وغيرِها، أوِ التي كان بإمكانها استعمالُ تسهيلاتِ الجامعتينِ الأمريكيتينِ في المنطقة[36].

وكانتِ النتيجة سيئةً على أقلِّ تقدير، مع فقدان الغربيين الاتصال بتياراتٍ جديدة للثقافةِ العربية، وأكثرِ العلماءِ والطلابِ العربِ الغافلين عنِ المعرفة المباشرة بالعديدِ من المفاهيم الجديدةِ التي بدأت تتدفقُ إلى دراساتِ الشرق الأوسط الغربيةِ، كالبنيويةِ الفرنسيةِ، والنسويةِ الأمريكية، والاقتصادِ السياسي الماركسي، والدورِ الإحصائي الذي اتخذه التاريخُ الاقتصاديُّ الأنجلو-سكسوني. فثمّةَ أثرٌ جانبيٌّ سيئ بشكل خاص، هو الطريقة التي خضع فيها الطلابُ الشرق أوسطيون القلائلُ، الذين وصلوا إلى الجامعات الغربيةِ بتقسيمٍ دولي جديدٍ، في العمل الفكري، وبتقديمِ مصادرَ مباشرةٍ لمشرفيهمُ الغربيينَ وهمْ يكتبونَ أطروحاتٍ حول موضوعاتٍ لم يقدِرُوا آنذاك على تدريسِها عند عودتِهِمْ إلى الوطن.

الخاتمةُ: إسهامُ أكسفورد

ما العناصرُ الرئيسةُ وراء إسهامِ أكسفورد بقيادة حوراني في إحداث مجالٍ دراسيٍّ جديدٍ لتاريخ الشرقِ الأوسط؟ شملتْ ثلاثةَ أشياءَ كما حاولتُ

الاقتراح؛ أحدُها موهبةُ ألبرت في تعهد أعمالِ مشروعاتٍ قريبةٍ بعضَ القربِ من موهبةِ إدوين رايشاور من هارفارد المتخصّص بالدراساتِ اليابانيةِ الحديثة، المكرّسةِ لجمعِ المصادرِ اللازمة لتدريبِ الطلابِ، وإجراءِ بحثٍ أصيل بنوعٍ من المشاركة مع علماءَ ومؤسساتٍ في المنطقة قيدِ الدراسة؛ والثاني وجودُ بناءِ المؤسساتِ النشيط والمستنفذِ للوقت اللازمِ، لضمانِ أنَّ المركزَ الجديدَ لم يُقبلْ من جامعته المضيفة (أكسفورد) فحسب؛ لكنهُ متكاملٌ كلياً في ممارساتِهِ التعليميةِ والتمويليةِ والفكريةِ الجامعيةِ، مع إشارةٍ خاصّةٍ إلى مثل تلك التي في أقسامٍ كعلمِ الأجناسِ البشرية وعلمِ الاجتماع والاقتصادِ، لضمان أنَّ نشاطاتِهِ يمكنُ النظر إليها بأنها مجالاتُ الدراسة حقّاً. وعلى أيَّةِ حالٍ، من المؤسف أنَّ هذا لا يمكن توسيعُهُ وصولاً إلى المستوى الجامعيِّ بسببِ معارضةِ التقليديينَ الراسخين جيداً في الكلياتِ والأقسامِ، والرافضين لتعديلِ ممارساتِهِمُ التعليميةِ؛ والثالثُ وجودُ شبكاتٍ ربطتِ العلماءَ المتشابهينَ في الفكر وفي مراكزِهِ معاً بطريقةٍ تمكِّنهمْ من المشاركةِ في المصادر بسهولةٍ، والتشاورِ في أفضلِ الممارساتِ الفكرية والإداريةِ، وبذلك يبدؤون، مع مرورِ الوقت، في آنٍ واحدٍ، بتشكيلِ مجتمعِ المعرفةِ ومجموعةِ ضغطٍ لغايات مشتركةٍ معيّنةٍ، كالحصول على تمويلٍ، ودعمٍ حكوميٍّ أكبرَ.

وفي حالة ألبرت؛ لكنْ لا في كلِّ حالةٍ أخرى، قدّمتِ القيادةُ الفكريةُ أيضاً انفتاحاً على أفكار جديدةٍ، لا تمهدُ الطريقَ لنزع النموذجِ الاستشراقي بكونِهِ عائقاً أمام البحثِ المثمرِ فحسبُ؛ لكنها سمحتْ له أيضاً بتقديمِ إسهامٍ فكريٍّ أكثرَ إيجابيةً وفقَ سماتِهِ الخاصة. وبدأ هذا، كما أراهُ، بنوعيةِ تنظيرِ المستوى المتوسطِ المستوحَى من ماكس ويبير حول الرأيِ في «سياسةِ الوجهاء»، الذي يؤدّي فيه الجوابُ عن مشكلة غيابِ المؤسساتِ الرسميةِ إلى تخطيطِ مجموعةِ تراكيبَ تسمحُ لعلاقاتٍ غيرِ رسميةٍ بأن توجد على نحوٍ متوقّعٍ نسبياً. فلدينا هنا شكلٌ من هيغليةٍ مفيدةٍ مستندٌ إلى فكرةِ علاقاتٍ مرنةٍ بدلاً من التركيزِ على كياناتٍ ثابتةٍ يبدو أن التاريخَ الأنجلو-سكسوني

يفضّلُها. ولم تنشطْ هذه العلاقاتُ جدلياً بالضرورة؛ بلْ وفقَ منطقٍ مستمدٍّ من فهم كلِّ عاملٍ عامٍّ للسبيل التي يجبُ، أو يمكنُ تنفيذُ الأشياءِ فيها. وبتوسيعِ الفكرة قليلاً، تقدّمُ مفهوماً متماسكاً واحداً لتحقيقِ الإشكالِ الماركسي الأساسي بأننا، ونحنُ نصنعُ تاريخَنا الخاصَّ، لا نفعلُ ذلك تحتَ شروطٍ منِ اختيارنا[37].

وأخيراً، هل توجدُ إذاً مدرسةٌ حورانيةٌ؟، أو، للتعبير عن ذلك بشكلٍ تقريبي أكثرَ، من «أبناء وبنات» ألبرت حوراني إن وُجِدوا؟ وهنا أظنُّ أن الجوابَ هو «نعم»، وُجِدتْ هذه المدرسةُ فيما يتعلقُ بالتجربة المكتسبةِ لكيفية إدارةِ مجتمعِ تعليمٍ وبحثٍ ناجحَينِ مستندٍ إلى الانفتاح، وتشجيعِ الشبكاتِ الشخصيةِ، ودخولِها عبرَ عوالمَ أمريكيةٍ وأوربيةٍ وشرق أوسطيةٍ. ولكن «لا» فيما يتعلق بجدول أعمالٍ مشتركٍ مستندٍ إلى نموذجٍ مهيمنٍ، أو مجموعةِ مبادئَ، على أقلِّ تقديرٍ، يمكن بها تنظيمُ المعرفة وإدارةُ المناقشة والبحثِ. وبأخذِ مثالي الخاصِّ فحسبُ: يتضمنُ معظمُ عملي المبكرُ نوعاً من التاريخ الاقتصاديِّ الذي احترمَهُ ألبرت، لكن كان لديهِ القليلُ مما يقولُهُ بخصوصِ ذلك. وحين اكتشفتُ مصادفةً، أخيراً، طريقةً مماثلة تقريباً لتحديد تراكيبَ متوسطةِ المستوى أستعملُها في عملي **(الدولةُ والقوةُ والسياسة)**، جاءت من مواجهتي لمجموعةٍ من المشكلات مماثلةٍ للتي واجَهَها عند دراسةِ الممارساتِ السياسية والاقتصاديةِ الشرق أوسطية بدلاً من تقليدٍ واعٍ لطريقتهِ الخاصة. وما اشتركنا فيه، كما يبدو لي، الاعتقادُ بأن هذه الممارساتِ، عند فهمِها من الداخل، تنطوي على منطقٍ كان، وهو واضحٌ جداً للضالعين فيه، غالباً منيعاً على الغرباء الغربيينَ، أو مرفوضاً، باستعمال كلماتٍ بارعةٍ لتفسير كلماتٍ مثلِ «تقليديّ» أو «عاطفيّ» أو «غامض».

ولو كان ألبرت حوراني لا يزال حيّاً، لَوددتُ كثيراً سؤالَهُ عن هذا كلِّهِ. هل رأى، على سبيل المثالِ، طريقتَهُ عالميةً؛ أيْ قابلةً للتطبيق على المجتمعات كلِّها لا الشرق أوسطية فحسب؟ وهل شابَهَ أحدُ اعتراضاتِهِ على

عمل إدوارد سعيد اعتراضي أنا وصادق جلال العظم وفريد هاليداي، حيث بدا أنه يعيق إمكانية مفهوم عالمي كهذا فحسب؟ فلديَّ إحساسٌ بأن معتقداتِهِ الكاثوليكيةَ، التي يعتنقها بعمق، ربّما أدّت دوراً ما في جوابه، مع الأخذِ بالحسبان حقيقةَ أنَّهُ تحدّثَ عنها نادراً في حياته، وهو ما لا أستطيع التأكّدَ منه تماماً.

وسأكونُ مهتماً أيضاً بمعرفةِ تأثّرِهِ بكتابِ باتريك سيل الرائعِ (**الصراعُ على سوريا**)، وكتبَهُ باتريك، في أكسفورد، منذ أواخرِ الخمسينياتِ إلى أوائلِ الستينياتِ، تحت مظلّة ألبرت الفكريةِ الخيّرةِ، واستند بقوةٍ، إنْ جاز التعبيرُ، إلى ما قد تدعوهُ «وجهةُ النظر من دمشقَ»، ويمثلُ كتابُ الصراع أيضاً محاولةً منهجيةً لتوضيح نشاطاتِ صانعي القرارِ السوريينَ الرئيسينَ، مع مرور الزمن، بتفحصِ جهودهِمْ للدرءِ أو للاستفادةِ من بعض المبادراتِ الآتيةِ من القاهرةِ وبغدادَ برؤيةِ مجموعةٍ من الضروراتِ الجغرافية والسياسيةِ السورية المستمرّة التي قدّمتِ التماسكَ لجهودهم.

ولا شكَّ في أن بعض هذه التشابهاتِ لا تتضمّنُ التأثيراتِ المباشرةَ؛ بل نوعاً من «الصلاتِ المنتقاةِ» التي استكشفَها ماكس ويبير. ومع ذلك، نحتاج أيضاً إلى فهم شبكاتِ الترابطِ الشخصي والعائلي جداً، التي استندت هذه الصلات إليها. وفي حالتي على الأقلِّ، مساعدةُ ألبرت فحسب أوصلتْني إلى مرحلةٍ حصلتُ فيها على التجربة والوسائلِ اللازمةِ لفهم ما تعلمتُهُ حول الشرق الأوسط الحديث، والبقيةُ عائدةٌ إليّ بعد ذلك. وكما يجب أن يحدثَ لمئاتٍ؛ بل آلافِ الزملاءِ، والطلابِ جميعاً الذينَ تابعوا، والذين، في فترة وفاةِ ألبرت تقريباً عام (1993)، يمكنُ القولُ إنهم أنتجوا ذلك الحجمَ الكبير من النصوصِ تقريباً بمناقشة بعضِهِمْ بعضاً، حيث أظنُّ أنني كنتُ أيضاً مكوِّناً أساسياً لمجال جديدٍ. ولحسن الحظ، عاش ألبرت طويلاً، بما يكفي لإنتاج أحدِ أعمالِ التأليفِ الثمينةِ بنفسه، مقدّماً الكثيرَ من البحث الجديدِ، الذي ساعد على إنجازه تحت سقفٍ فكري واحدٍ، ألا وهو كتابُهُ (**تاريخُ الشعوبِ العربية**)[38].

الهوامش

1- على سبيل المثال، مقابلات حوراني في ناف (1993)، وغالاغير (1994)؛ انظر أيضاً: لوكمان (2010).

2- حوراني (2007). لحياة حوراني وأعماله انظر: سديري (1999)، وم. ويلسون (1984).

3- انظر: و. خالدي (2005).

4- انظر، على سبيل المثال، تعليقاته في حوراني (1953: 22-42).

5- لويس (2012: 25، 48، 88-89).

6- جيب وبراون (1950، 1957). لم يُنشر أبداً سوى هذا المجلدِ الأول فقط.

7- ألبرت حوراني في ناف (1993: 39-40، 45). لاحظ، وعلى أيَّةِ حالٍ، استعمال ألبرت لمفهومات ويبير في بناء عمله، ولاسيّما فكرة «سياسة الوجهاء».

8- هايتر (1975). لا حاجة لوجود وظيفة في اللغة والثقافة التركيتين، بسبب حقيقة أن ج. ل. لويس درّس في معهد أكسفورد للدراسات الشرقية.

9- هايتر (1975: 170). لاحظ الدور الذي لم تؤدِّهِ الحكومة فحسب؛ بل مؤسسات فورد وروكفلر أيضاً، لتشجيع فكرة دراسات «المنطقة» في أمريكا.

10- من المثير للاهتمام ملاحظة أنه، وإنِ انتهتِ الحرب العالمية الثانية قبل عقدين في هذه المرحلة، حدث تفاعل فكري صغير جداً عبر القنال في الخمسينيات وأوائل الستينيات، فكان ألبرت وصموئيل ستيرن وآخرون مقتنعين جداً بأن العلماء الفرنسيين لا يزالون مرتبطين ببعض أفكارٍ قبل الحرب، كالذين شاركوا لويس ماسينيون بتأكيد الأساس الديني جوهرياً للنقابات الشرق أوسطية. وفي الحقيقة، أصبحوا ناقدين لهذه الوجهات من النظر كزملائهمُ البريطانيين.

11- معلومات قدمها روي متحدة.

12- نُشرت وثائق المؤتمر الثاني، التي أعدها ب. ج. فاتيكيوتيس (1972)، تحت عنوان «ثورة في الشرق الأوسط». وتضم مقالةً بقلم برنارد لويس «مفهومات إسلامية عن الثورة»، يبدو فيها أن لويس يقلّل من شأن استعمال كلمة «ثورة» العربية، وهي نقطة أصبحت أحد الأطر الرئيسة للنزاع بين لويس وإدوارد سعيد في المبادلات اللاذعة التي تلت نشر كتاب سعيد الاستشراق (1978) في أوائل الثمانينيات. انظر لوكمان (2010: 191-193).

13- على سبيل المثال، كتاب قدوري «سعد زغلول والبريطانيون» (1961)، أحد أكبر المساهمات الأصلية في إصدارات وثائق سانت أنتوني الأربعة، «شؤون شرق أوسطية»، ونشرها ألبرت حوراني بين عامي (1960 و1964).

14- هايتر (1975: 169).

15- ناف (1993: 39).

16- جذب ب. ليتس، سابقاً، من دون متطلبات لغوية، العديد من الطلاب الشرق الأوسطيين الناطقين بالإنجليزية إلى أكسفورد منذ الخمسينيات فصاعداً.

17- وصف الواضع الأول لقائمة مراجع المركز، ديريك هوبوود، بعض الجهود المعقّدة التي تضمنتها هذه القائمة بشكل جيد (2007: 21-29).

18- مجدي وهبة (1972).

19- ماعوز (1968).

20- سيغر (1971).

21- تأتي الاقتباسات من مقدّمة كتابه (رؤية التاريخ) (1961).

22- حوراني (1961: 37-42).

23- حوراني (1967).

24- حوراني وستيرن (1970: 11، 15-16).

25- لوكمان (2010: 151).

26- على سبيل المثال، انظر تعليق حوراني بأن كتاب (الإسلام والغرب) استند بشكل حصري تقريباً إلى «مصادر أدبية» شرق أوسطية. حوراني في ناف (1993: 37).

27- عبد الملك (1963).

28- روستو (1962). لكتاب (مراحل النمو الاقتصادي) تأثير مهمّ أيضاً في الرئيس جمال عبد الناصر.

29- مُشرفي ديفيد هيندرسن، اقتصاديٌّ من أكسفورد عمل في مجال الاقتصاد البريطاني.

30- عمل هانسن في صيف مصري واحد على الأقل، واضعاً قائمة أسعار مستندة إلى الأسعار اليومية للقمح والحبوب الأخرى في الجريدة الرسمية المصرية.

31- كان طرابلسي وقزيها، الطالبان الجامعيان آنذاك في (SOAS)، عضوين في مجموعة صغيرة تدعى «اليسار الجديد» العربي، المؤسّسة في لبنان برعاية محسن إبراهيم، وكانت تتبنّى برنامجاً تروتسكياً بدلاً من ستاليني في التغيير الثوري. وشاركت في مناقشة معتقداتها الرئيسة مع طرابلسي وقزيها وباتريك سيل لهيئة الإذاعة البريطانية العالمية عام (1969).

32- أوين (1973). كُتبت المقالة في الحقيقة عام (1971).

33- يُعدُّ سعيد، على نطاق واسع، أكثر من مجرّد فلسطيني راديكالي ساخط. فحين تحدثت عن عمله في القدس عام (1979)، أخبرني البروفيسور غابرييل باير بأن أية محاولة لتغيير تسمية المجتمع الشرقي الإسرائيلي «ستكون على جثّته».

34- تتضمن الأسبق هودسن (1977)، أوين (1992)، حوراني، ب.

خوري وم. ويلسون (1993)، وكليفلند (1994). والمفضلُ لدي حالياً كتابُ غلفين (الشرق الأوسط الحديث: تاريخ)، في طبعته الرابعة الآن.

35- انظر مراجعة حوراني لكتاب الاستشراق في مجلة نيويورك للكتب (1979).

36- على سبيل المثال، قابلت عدداً من الاقتصاديين المصريين الشباب حين درّست مقرّرَ اقتصادياتِ التنمية في معهد التخطيط الوطني في الزمالك عام (1963).

37- لمثال آخر عن استعمال فكرة العلاقات المنظّمة نفسها، انظر عمل حوراني: إيديولوجيات الجبل والمدينة، في أوين (1976: 33-41).

38- حوراني (1991).

* * *

-2-

عالمُ ألبرت

النظريةُ التاريخانيةُ، الإمبريالية الليبراليةُ، والصراعُ من أجل فلسطين: 1936-1948

دجنس هانسن

بدأت حياة ألبرت حوراني بكونِهِ مؤرّخاً للشرق الأوسط عام (1936)، وذلك عند نهاية دراسته الجامعيةِ في أكسفورد حين اندلعتِ الثورةُ الفلسطينية ضد الانتداب البريطاني. وفي ذلك الوقت، بدأ يقرأ صحفَ الأخبار العربية و«أصبح مهتمّاً بشكلٍ عاطفي طوالَ الليل تقريباً»[1]. ويذكر أخوه الأصغر، سيسيل (ولد عام 1916)، الذي تبع أخويه، جورج وألبرت، إلى أكسفورد عام (1935)، أن الثورة العظيمةَ أثارتِ العواطفَ نفسَها بين معاصريه الإنكليز مثلَ القضيةِ الجمهوريةِ في إسبانيا[2]. وكان أحدُ السادةِ القلائلِ المؤيدينَ للقضية المعادية للفاشية أستاذُهُمُ المفضل ر. ج. كولينغوود، الذي انتقَدَ فهمَ الرأيِ العام البريطاني للثورة الإسبانية بأنها تمردٌ شيوعيٌّ عنيفٌ[3]. وقد أدخلت الانتفاضةُ الفلسطينية سيسيل وألبرت وجورج، بدرجةٍ أقلَّ، في أزمة هوية كبيرة. ونظراً لولادتِهِمْ وترعرعِهِمْ في عائلة غلادستونيةٍ مخلصةٍ، بدؤوا يسألونَ أنفسَهمْ عن خلفيتِهِمُ العائليةِ اللبنانية، وجذورِهِمُ الثقافية

العربية؛ وجعلتهُمْ هذه الأسئلةُ يقومون برحلة في سياسة الشرق الأوسط، وفي إطار دوامة المعركةِ من أجل فلسطينَ.

وفي خضمِّ الصداقاتِ والعداواتِ والمواجهاتِ العَرَضِيّة مع أفراد كانوا، أو أصبحوا لاحقاً، شخصياتٍ عامةً، يركّز هذا الفصلُ على علاقاتِ حوراني مع فيليب حتّي، ور. ج. كولينغوود، وشارل مالك، وقسطنطين زريق، وآرنولد توينبي، وموسى العلمي، وريتشارد كروسمان، ويهودا ماغنيس. وتطوّرت هذه العلاقاتُ في بوتقة أوضاعٍ مؤسساتية خاصّةٍ، وفي أحداث معيّنةٍ. وهي تأخذنا إلى مانشستر؛ حيث وُلد ألبرت عام (1915)؛ وإلى أكسفورد في الثلاثينيات؛ إذ هيمنتِ الفلسفةُ الوضعية وحركة العمال الصهيونية خلال سنواتهِ الجامعية، وإلى الجامعة الأمريكيةِ في بيروتَ؛ حيث درّس إلى جانب شارل مالك وقسطنطين زريق وأنطون سعادة، الذين حثّوا على التخيّلات القوميةِ المتنافسة بين طلابِهِمُ العرب؛ وإلى معهد تشاثام؛ حيث عمل وكانتِ السياسةُ الاستعمارية البريطانية يُعاد صَوغها في حرارة الحرب العالمية الثانية؛ وإلى لجنة التحقيقِ الإنجليزية والأمريكية؛ إذ كانت عائلتا حوراني وتشارلز عيسوي (1916-2000) جزءاً من مجموعة صغيرةٍ من سياسيينَ ومفكرينَ عربٍ حاولوا إثباتَ أحَقيّةِ دولةٍ ديمقراطيةٍ منفردةٍ لفلسطينَ، وصمدوا ضد إنشاءِ دولةِ مستوطنين يهودٍ.

ويستكشفُ هذا الفصلُ حياةَ ألبرت حوراني المبكرةَ، ويُعيدُ بناءَ حياةٍ سياسيةٍ أنكرها حين شرع في تأليف كتاب (**الفكر العربي في العصر الليبرالي**). واستناداً إلى قراءةٍ دقيقةٍ لأعمالٍ متعلقةٍ بالسيرة الذاتية، والإحالاتِ المرجعيةِ المتعلقةِ بالسيرة، وكتاباتِ حوراني ومحاوريهِ أنفسِهِمْ، يتناول هذا الفصلُ عالم ألبرت بأنهُ حالةٌ دراسيةٌ «متاهةٌ إنجليزيةٌ عربيةٌ» في اللحظة التاريخية لحلِّ ألغازِ العصر الليبرالي[4]. وعلى مستوًى تجريديٍّ أكثرَ، لخّصَ عجزُ حوراني وزملائهِ عن إثارة قضيتهم من أجل فلسطينَ بعد الحرب العالمية الثانية هزيمةَ النظرية التاريخانيةِ العربية، وانتصارَ تقسيمِ الصهيونية

للتاريخ الفلسطيني[5]. وكانتِ المقارباتُ التاريخيةُ العربية للقومية والاستقلالِ قبل عام (1948)، كما يمثلها في هذا الفصلِ حتّي وزريق وحوراني، عرضةً للشبهة؛ لأنها ظهرتْ، أوّلاً، في سياق شلّ الإمبريالية الليبرالية[6]. وإذا أشار إضفاءُ طابعِ التطرّف على السياسة العربيةِ، بعد (1967)، كما رثى ذلك عبد الله العروي عام (1976)، إلى التخلّي عنِ التسويغ التاريخيّ للمنطق الغامضِ والأساسي، يذكّرنا هذا الفصلُ بأن النظريةَ التاريخانيةَ العربية قبل (1948) غفلتْ عن علاقةِ التعايش بين الليبراليةِ والإمبراطوريةِ[7]. وكما سنرى، فالاشتراكيةُ البريطانيةُ أوِ «الانعزاليةُ» العربيةُ الثقافية، وإنْ لم تكونا بديلينِ جذابينِ تقريباً، فقد دفع الفكرُ الليبراليُّ، في النهاية، ثمنَ افتراضِ أن فكرةَ التاريخ العمليةُ العضويةُ والمستمرةُ للكشف، من دون إضفاءِ الطابع التاريخي على التاريخ نفسِهِ. وبالمقابل، تبقى المزاعمُ الصهيونيةُ حول العودةِ اليهودية إلى التاريخ، خلال إنشاء دولةِ إسرائيلَ، قويّة جداً؛ لأنها عملياً ألغت التاريخَ اليهودي في أوربا، وحوّلتِ الفلسطينيين إلى شعب بلا تاريخ. واستغرقتْ تدخّلاتُ إدوارد سعيد بعد الاستعمار منذ أواخر السبعينيات فصاعداً، لنزع ارتباطِ القوة/المعرفة في الإمبريالية الليبرالية وعلاقاتِها الاستيطانيةِ الصهيونية الاستعمارية.

خارجَ «ميليت مانشستر»: حوراني وحتّي

ترعرع ألبرت حوراني في جنوب مانشستر. أمّا أبوه، المدعو فضلو، فقد انتهى في قلب الرأسماليةِ الصناعية، التي وصفها فريدريك إنجلز عام (1891). وكان يتيماً ومفلساً، لكنه مسلحٌ بدرجةٍ جامعية من الكليّةِ البروتستانتيةِ السورية في بيروت (SPC، ولاحقاً AUB)، وتحسّنَ وضعُهُ بسرعة ليصبح تاجرَ قطن ناجح. واختلطَ ألبرت الشابُّ مع أبناء الجوارِ الآخرين من السوريينَ واللبنانيينَ والمغاربةِ والأرمنِ واليونانيينَ والسفارديينَ، ولكن وُجدتْ صلةٌ ضعيفةٌ مع العالم خارجَ «إمبراطوريتهِمُ العثمانيةِ الصغيرةِ» كما أطلق عليها لاحقاً صديقُ طفولته اليهوديُّ والفقيهُ باللغة العربية حاييم

ناهماد[8]. وأسّس فضلو حوراني مدرسةً ابتدائيةً لأبنائهِ وأبناءٍ آخرينَ في منطقة «ميليت مانشستر»[9]، فوجدَ منبوذون عرقياً آخرون، من الطبقة المتوسّطةِ، في إنكلترا مقرّاً تعليمياً. وأُرسل ألبرت إلى ميل هيل، وهي مدرسةٌ داخليةٌ غيرُ تقليديةٍ في شمال لندن، في الثالثةَ عشرةَ من عمُرِهِ. وانشغل بالأدب الإنجليزي والثقافةِ البريطانيةِ بنجاحٍ فائقٍ، وفاز بمنحةٍ تعليمية مهمّةٍ للذهاب إلى كلية المجدليةِ في أكسفورد. وجذبته فلسفةُ كانط خصوصاً أكثرَ من التاريخ في ذلك الوقتِ.

ولم يكن ألبرت «مهتمّاً مطلقاً بالشرق الأوسط قبل عام (1936)»[10]. وغيّر هذا لقاءٌ عابرٌ مع فيليب حتّي (1886-1978)، الذي جاء لزيارة والد حوراني في مانشستر وهو في طريقه لتقديم مخطوطتِهِ (**تاريخُ العرب**) عام (1936)[11]. فأثارتْ محادثةٌ طويلةٌ مع حتّي اهتمامَ أبناء حوراني الثلاثةِ كلّهم بالتاريخ الشرق أوسطي والإسلامي. وتبع جورج (1913-1984) حتّي إلى برينستن لمتابعة الدكتوراه، ليصبح في النهاية مؤرّخاً بارزاً للفلسفة الإسلامية[12]، وقرّرَ ألبرت التسجيل لنيل دكتوراه فلسفة في اتفاقية سايكس بيكو الفاجعة ومراسلات ماكماهون مع الشريف حسين في الحرب العالمية الأولى[13]، وكتابُ حتّي (**تاريخُ العربِ**) الأوّلُ من نوعه، ووُضِعَتْ طبعتُهُ الثالثةُ (من مجموعة كتب) تحت تصرّفِ أعضاءِ اللجنةِ الإنجليزية الأمريكية عام (1946)[14].

وإنْ ظلَّ مجالُ الكتاب يثير الإعجاب، فقد رآهُ العديدُ من النقاد مملّاً لا تحليليّاً بما فيه الكفايةُ. وقد وافق ألبرت على ذلك لاحقاً: «لا أعتقد أنه كان مؤرّخاً عميقاً؛ بمعنى أنه امتلك فهماً للارتباطات»[15]. فحلّتْ أعمالٌ ثقافيةٌ أخرى، منذ ذلك الحين، محلَّ تواريخِ حتّي العربية، بما فيها كتابُ برنارد لويس الأقلُّ ملحميةً (**العربُ في التاريخ**) عام (1950)، وكتابُ ألبرت حوراني (**تاريخُ الشعوبِ العربية**)، وأخيراً، كتابُ خليفتِهِ في كلية سانت أنتوني، يوجين روغان، (**العربُ: تاريخ**)[16].

وتراثُ فيليب حتّي العلميُّ الأكثر ديمومةً هو جهودُهُ التي لا تكلّ لتأسيسِ مجالِ دراساتِ الشرق الأوسط في الولايات المتحدة. وما بدا أنهُ مقرّرٌ دراسيٌّ في الأدب الشرقيِّ القديم في قسم من جامعة برينستن للغات الشرقية تحوَّل إلى خطةٍ دراسيةٍ منهجيةٍ في القرآنِ والأدبِ العربي، وفي عام (1947)، بعد عشرين سنةً من الصراع ضدَّ السلطات داخلَ الحرم الجامعي وخارجَهُ، أسّسَ قسمُ برينستن لدراساتِ الشرق الأدنى، «مع تأكيدِ اللغةِ العربية والإسلام». وتذكّرَ حتّي الصراعَ لاحقاً ببعضِ الرضا:

كنتُ صوتاً في الصحراء، ولا أحدَ يُصغي. فلديَّ صعوباتٌ؛ أوّلاً الجامعةُ. «من أينَ نحصلُ على المال؟ إنها جامعةٌ لا تملك مالاً لذلك النوعِ من الأمور». عندئذٍ كان عليَّ أن أذهبَ إلى وزارة الخارجيةِ، وأخبرَهمْ بأنكمْ «ستحتاجونَ إلى أشخاصٍ لهمْ درايةٌ بالإسلام». ويرسلونكَ من رجلٍ إلى آخرَ. ولن تصلَ إلى شيءٍ. «ندرّسُ اللغةَ العربيةَ؟ لمَ يجبُ أن ندرّسَ اللغةَ العربية؟ هارفارد لا تدرّسُ اللغةَ العربية. وييل لا تفعلُ ذلك. لمَ يجبُ هذا علينا؟» فقلت، «لأنه يوجد 500 مليونِ مسلم و100 مليونٍ يتكلمون اللغةَ العربيةَ. فيجبُ علينا أن نتعاملَ معهمْ ونفهَمَهمْ»[17].

وقدمتْ دراساتُ الشرقِ الأدنى في جامعة برينستن نموذجاً تتبعُهُ الجامعاتُ الأخرى في أمريكا، وقاومَ القسمُ الذي يعمل فيه حتّي نموذجَ التحديثِ ومفهومَ مركزيةِ السياسة، الذي حدَّدَ مراكزَ دراساتِ المنطقةِ بعد توسّعِ الاهتمامِ القومي الأمريكي في فترة تصفيةِ الاستعمار والحربِ الباردة[18]. ويسترسلُ روجر أوين في الفصل السابق؛ إذ قدمَ نموذج حتّي الأوّلي واحداً بين العديد من نماذجِ جهودِ حوراني لتأسيس مركزِ الشرقِ الأوسط في سانت أنتوني، بعد أن غادر المتاهة الإنجليزية العربية عام (1948).

فقد حان وقتُ لحاقِنا بتجاربِ ألبرت الفكريةِ المؤثرةِ في كليةِ المجدليةِ خلال منتصف الثلاثينيات، قبل أن نتابعه إلى بيروتَ والقاهرةِ والقدسِ.

كلية المجدلية، أكسفورد (1933-1936): حوراني وكولينغوود

ذهب حوراني إلى أكسفورد في تشرينَ الأولِ (1933). وتشكّلتْ سنواتُهُ في كليةِ المجدليةِ قبل كلِّ شيءٍ بصداقتِهِ مع تشارلز عيسوي، الذي كان أوّلَ صديقٍ له ترعرعَ في الشرق الأوسط. ولد عيسوي في مصرَ لدى عائلةٍ أرثوذكسية لها جذور في يافا ونابلسَ ودمشقَ[19]، وعاشَ، وهو صبيٌّ، حياةً مرفّهةً في الخرطوم المستعمرةِ، وكان إدوارد عطيّة الروائيُّ والمؤرّخُ المتدرّبُ في أكسفورد (1903-1955) معلّمَهُ[20]، وأدارَ أبوه، مثلَ العديدِ من خريجي (SPC)، العملياتِ اليوميةَ للإدارة الإنجليزيةِ المصرية.

وبعد التخرّجِ من كلية فيكتوريا في الإسكندرية، حيث درس جورج أنطونيوس قبلَهُ وإدوارد سعيد بعدَهُ، دخل عيسوي امتحانَ القبولِ في أكسفورد، وبدأ دراستَهُ الجامعيةَ بعد حوراني بسنةٍ، وحاز الاثنانِ منحةً دراسيةً في التاريخ «تاركين الثالث»، كما يذكر عيسوي، «للإمبراطوريةِ البريطانية كلِّها»[21]. وعلى أيّةِ حالٍ، سرعان ما انتقلا كلاهُما من التاريخِ إلى التحضير لدرجةٍ في الفلسفة والسياسةِ والاقتصادِ (PPE) رفيعةِ المستوى، مع تخصّص حوراني في الفلسفة وعيسوي في الاقتصاد. ولحقَهُما سيسيل حوراني في المجدلية عام (1935) لدراسة درجة (PPE) بمنحةِ التاريخِ نفسِها. وجاءَ ألبرت الأوّل في سنتهِ، وسيسيل الثاني بعد هارولد ويلسون، رئيس الوزراء العمالي المستقبلي[22].

وحين وظّف المحامي الفلسطينيُّ موسى العلمي (1897-1984) الثلاثةَ كلَّهمْ لإدارة فروعِ البحث في مكاتبِهِ العربيةِ في القدس ولندن وواشنطن، تحمّلوا مسؤوليةَ معظمِ الدفاعِ الدبلوماسي عنِ التطلّعاتِ الوطنيةِ الفلسطينيةِ في لجنة التحقيقِ الإنجليزية الأمريكية حول فلسطين عام (1946). كيف تدرّبوا؟ مَنِ الشخصياتُ الفكرية المؤثّرةُ فيهم؟ ماذا أهّلهمْ لتولّي مثلِ هذه المهمّةِ التاريخية؟ في غياب القيادةِ الفلسطينيةِ المعزولة إثرَ القمعِ الوحشيِّ للثورة الكبرى عام (1936-1939)، فثمّة عربٌ قلائلُ ناطقونَ بالإنجليزية

راغبونَ وقادرونَ على تولّي هذا النوعِ من المسؤوليةِ. وكان عطيّة والعلمي متقدّمَينِ وحيدينِ في أوكسبردج خلال العشرينيات. وعلى أيّـةِ حالٍ، حين وصل حوراني إلى أكسفورد، وُجِدَ ما يكفي من الطلاب ذوي الخلفيةِ العربيةِ كي يشكل سيسيل جمعيةَ طلابٍ عربيةٍ، «مع أن نشاطاتِنا انحصرتْ في شربِ القهوةِ التركية في غرفِ بعضِنا بعضاً»[23].

وكانَ ألبرت وتشارلز وسيسيل أعضاءً في نادي أكسفورد العمّاليّ وجرَّبَ الاثنانِ الأخيرانِ، على نحوٍ مختصرٍ، الاشتراكيةَ والماركسيةِ. وفي حالة عيسوي، كان الحوارُ حول مؤتمرِ السلامِ في باريسَ عام (1919) مع المؤرّخ الاقتصاديِّ الفابيِّ البارز، وبروفيسورِ تشيشل للنظرية الاجتماعيةِ والسياسيةِ ج. د. هـ. كول، رزيناً[24]. وحوَّلَ كول هارولد ويلسون من ليبراليٍّ شابٍّ إلى سياسيٍّ عماليٍّ، ولكن كان له تأثيرٌ معاكسٌ على عيسوي. ولما عرف كول أن عيسوي مصريٌّ، سخر بأنّه قابلَ مصريينَ وممثلينَ غيرَ غربيينَ آخرينَ في باريسَ، و«لم أحبَّهمْ مطلقاً». وكان تشارلز «متعاطفًا كلّياً؛ واستطعت أن أرى الرجلَ المسكينَ، يزعجُهُ هنودٌ وأرمنٌ وإيرلنديون وبولنديون ويهودٌ وعربٌ، وآخرون، كلٌّ منهمْ مقتنعٌ بأن قضيتَهمْ هي الوحيدةُ في العالم». فلم يكبحِ اللقاءُ «احترامي لكول أو [يضعفْ] حماسي للاشتراكية [ولكن] كانت لديَّ أولُ فكرةٍ غامضةٍ حول حقيقةِ أنهُ لا يوجد شخصٌ متقوقعٌ وخائفٌ من الأجانب مثلَ اشتراكيٍّ بريطانيٍّ»[25].

وكان ريتشارد كروسمان اشتراكياً فابياً آخرَ في أكسفورد، ولاحقاً وزيراً في وزارة ويلسون. ويبدو أنه دَرّسَ ألبرت الفلسفةَ الإغريقيةَ وهو يُنهي كرّاسَهُ المعروفَ تماماً، والمناوئَ للاستبدادِ، (**أفلاطون اليوم**) (1937)[26]. وحين قابل كروسمان ألبرت ثانيةً اللجنةَ الإنجليزية الأمريكية في القدس عام (1946)، حملَ، كما سنرى، قليلاً جداً من التعاطفِ مع طالبِهِ السابق، أو أيّةِ شهاداتٍ عربيةٍ أخرى؛ لذلك أصبح مفتوناً بصهيونيةِ حزبِ العمال[27]. وخفَّ تطرّفُ سيسيل، من ثمّ، لانجذابِهِ إلى عالمٍ كان سيخلف كول بكونهِ

رئيساً لتشيشل عام (1957). فلمحاضرات أشعيا برلين حول ماركس تأثيرٌ دائمٌ على سيسيل الشابّ بسبب طريقةِ خطابتِهِ، «والتدفقِ الغزيرِ للأفكار»، والتناظرِ الجذابِ لماركس كونه مفكراً أصلياً، مع «الإيمانِ المزيّفِ بالمسيح المخلِّصِ والمنتظرِ في العقيدةِ الماركسية». وتحيّرَ من كيفيةِ تمكّن برلين من جمع ليبراليتِهِ مع الصهيونية -ومع ذلك، كيف يمكنُ لاستعماريةِ المستوطنينَ التوافق مع المثلِ العليا لليبرالية- لكنها لم ترد أبداً في البحوث[28]. ولمّا وجدوا أنفسَهُمْ على الجوانب المضادةِ للصراع من أجل فلسطينَ في الأربعينيات، لم يقلّل ذلك، كما يبدو، من «صداقةِ واحترامٍ» سيسيل لبرلين[29]. وبالمقابل، عمل أشعيا برلين (1909-1997)، الذي عرف والد سيسيل وألبرت في مانشستر، وشارك أكسفورد مع ألبرت معظمَ النصفِ الثاني من القرن العشرينَ، حارساً أكاديمياً سيّئاً لتعييناتِ الكليةِ الصديقة لإسرائيلَ. وبالنسبة إلى ألبرت، الذي حاول الحصول على الوصاية على سانت أنتوني ذاتَ مرة من دون نجاح، تظاهر برلين بالشفقة: «ألبرت مسكينٌ، إنه روحٌ ضالةٌ»[30].

وتحقّقتِ اهتماماتُ ألبرت وسيسيل وتشارلز في الفلسفة على نحو سيئ في أكسفورد، إلا ت. د. ولدون، الذي عَرّفهم بالكانطية لمّا كان أكثرُ الأساتذةِ في أكسفورد إمّا واقعيينَ وإمّا وضعيينَ، وازدروا المفاهيم التاريخيةَ[31]. كما أنقذهمْ ر. ج. كولينغوود (1889-1943)، الذي كان يحمل لقب بروفيسور ويتفليت لفلسفةِ ما وراء الطبيعة في كلية المجدلية، «أفضلُ مفكّرٍ مهمَلٌ معروفٌ في عصرنا»، و«بسهولةٍ أفضلُ محاضرٍ سمعهُ [عيسوي وحوراني] في أكسفورد»[32]. ولمّا مالَ زملاؤه إلى رؤيةِ المعرفةِ بكونها شفافةً، كرّس كولينغوود مهنتَهُ لإسباغ الطابعِ التاريخي على الفلسفة. وأسبغَ الطابعُ الفلسفي على التاريخ مقدرةً قوّمتْ ما رفضهُ بكونهِ تاريخاً «مقتبساً لا أصلياً»[33]. وشعر أيضاً بأن كِلا مجموعتي الزملاء في الفلسفة والتاريخِ تراجعتا بشكلٍ غيرِ مسؤول إلى موقعٍ لا أدريٍّ، أو رهبانيٍّ، في

العالم الحقيقي، متجنّبين الحتميةَ السياسيةَ لعملِ الأكاديميين. ولم يتحدث كولينغوود مطلقاً عنِ الشرق الأوسط، لكن صديقَ دراستِهِ وصهرَهُ، الطبيبَ الحلبي إرنست ألتونيان(*) (1889-1962)، ربّما آلفهُ مع المشرقِ قبل وصولِ عائلةِ حوراني إلى بحوثِهِ.

وعرفَ تدريبَ كولينغوود في علم الآثار أنّ ما تعلّمَهُ المؤرّخون من الماضي «لم يعتمد على ما اكتشفَهُ المرءُ في حفرهِ فحسب؛ بل على الأسئلة التي طرحَها المرء أيضاً»[34]. وهذا المفهومُ لا علاقةَ له كثيراً بالنظريات العضويةِ، أو ما يُدعى (Zeitgeist) في النظرية التاريخية الألمانية، أو رفضِ بوبر للنظريةِ التاريخية بأنها العلمُ الماركسي المزيّفُ للتنبؤ والحتميّةِ[35]. وبالأحرى، ميّزتْ طريقة كولينغوود «فضاءَ المشكلةِ» في النشر التاريخي[36]. ويفسّر جدلَهُ في السؤال والجواب لمَ كان لدى كولينغوود إحياءٌ في تاريخ الأفكار من المدرسةِ السياقيةِ لسكينر وزملائِهِ في كمبردج، ومن باحثي ما بعد الاستعمارِ الذين، مثلِ عالمِ الإنسانياتِ الاجتماعي س. ل. ر. جيمز والعالمِ ديفيد سكوت، بدؤوا بإضفاءِ الطابعِ التاريخي على التاريخ نفسهِ[37].

وارتبطتْ حلقتُنا حلقةُ طلابِ حوراني الجامعيين، أيضاً، بكولينغوود، الذي انتُقِصَ من قدر نظائرِهِ الوضعيينَ المنطقيينَ في غرفةِ استراحةِ المتقدّمين العامةِ بأنهمْ «أذكياءُ لكنْ غيرُ موثوقين»[38]. واستفادَ ألبرت وسيسيل وتشارلز من تهميشِ كولينغوود، الذي ركّز كلَّ طاقاتِهِ على التعليم[39]. وفي كلمات هيلاري وترينيتي عام (1936) قدّم «محاضراتِهِ عن فلسفةِ التاريخ»، التي شكّلتْ جوهرَ عملِهِ (**أفكارُ التاريخ**)[40]. وبدأتِ المحاضراتُ باقتراحِ أنَّ

(*) ابن الطبيب الشهير أسادور ألتونيان، الذي أسّس في حلب مشفىً كاملاً، يحتوي على مختبر وصيدلية وقسم للأشعة ومدرسة للتمريض أُنشئت عام (1927)، وأدارتها زوجته الممرضة الإنجليزية التي أشرفت على تخريج دفعات من الممرضات المؤهّلات علمياً. وأسهم إرنست ألتوينان في إدخال البنسلين إلى سورية، واستعملَه في مشفاه أوّل مرة. (المترجم).

التاريخَ كان تحقيقاً في طبيعةِ الزمن والموضوعيةِ. وعلَّمَ كولينغوود ألبرت وسيسيل وعيسوي ثلاثةً من مبادئهِ عنِ التاريخ؛ أوّلاً: «نحنُ ندرس التاريخَ للمعرفةِ الذاتيةِ»؛ ثانياً: «لا تقبلْ أبداً نقدَ مؤلّفٍ قبل اقتناعكَ بصلتِهِ بالموضوع» وارجعْ، بدلاً من ذلك، إلى المصادر الأصليةِ التي استندتْ إليها «المعلوماتُ المنقولةُ» البيانيةُ التاريخية؛ ثالثاً: «لا تظنَّ أبداً أنك تفهمُ أيةَ مقولةٍ ذكرها فيلسوفٌ حتى تكون اتخذتَ قراراً... ما السؤالُ الذي يعنيهِ من أجل الجوابِ عليه»[41].

وبعد محاضرةٍ أوصى فيها كولينغوود طلابَهُ بالاطلاع على أعمال ديلثي وسيميل المنشورة وغيرِ المنشورة، اعتقدَ ألبرت أن معلّمَهُ بالغَ وقرّرَ التحقّقَ من المصادر. وتذكّر عيسوي كيفيةَ تسلّلِ صديقِهِ، ذاتَ مساء، إلى غرفِ كولينغوود للتأكّد من أن السيّدَ قرأ فعلاً الكتبَ المعنيةَ بنفسِهِ. «كان لدى كولينغوود، في الحقيقة، مجموعاتٌ للفيلسوفَينِ كليهما [على رفِّهِ]، لكنَّ... الصفحاتِ كانت غيرَ محرّرة. وهزَزْنا كلُّنا رؤوسَنا لخداعِ الأساتذة، غيرَ مدركين كثيراً إلى أيّ أعماقٍ سنغرقُ في المستقبل»[42].

لا تقولُ مذكراتُ عيسوي، المرحةُ على نحوٍ مميّزٍ، أيَّ شيءٍ حول إحباطِ حوراني المحتملِ من قلّة الضوء الذي ألقاهُ تعليمُهُ في أكسفورد على خلفيتِهِ. فالمكانُ الواضحُ للبحث عن أجوبةٍ حول «أزمةِ هويتِهِ» هو العودةُ إلى مصادره الخاصّةِ وزيارةُ مكانِ أسلافِ عائلتِهِ للمرة الأولى[43]، وفي الحقيقة، بدلاً من متابعة التحضيرِ لدرجة دكتوراه فلسفةٍ سجَّلَ لها، أنفق راتبَ كليّة المجدلية في رحلة إلى لبنانَ؛ إذ سيقيمُ هناك طوالَ السنتين التاليتين.

الجامعةُ الأمريكيةُ في بيروتَ (1937-1939): حوراني وزريق ومالك

ارتبكَ ألبرت لمّا وصلَ داخلَ بيروت عام (1937): «عند رؤيتي الأولى لعالم البحر المتوسط أدركتُ أنني لم أعرفِ النورَ قبل ذلك أبداً»[44]. وحصل

بسرعةٍ على وظيفةٍ تعليميةٍ في قسم العلوم السياسية في الجامعة الأمريكية في بيروتَ. فكانت (AUB) أحدَ مُهودِ النهضة، منذ أن فتحَ المبشرون الأمريكيون بابَها باسم الكليةِ البروتستانتيةِ السورية عام (1866). وفي الثلاثينيات، ظهرتِ الجامعةُ بأنها موقع ارتكاز للإيديولوجياتِ المتطرّفةِ المتنافسة[45]؛ فأنطون سعادة (1904-1949)، ذو الشخصيةِ الجذابةِ، والذي أعطى دروساً بالألمانية داخلَ الحرم الجامعي، أسّسَ الحزبَ القوميَّ الاجتماعي السوري (SSNP) عام (1932). ومع مبادئِ العلمانيةِ العاملة لتحقيق الرفاهية المناوئةِ للطائفيةِ، دمج فكرةَ أن سورية الجغرافيةَ، بما فيها قبرصُ والعراقُ، أمّةٌ تاريخيةٌ متأصّلة في لاوعيٍ مكوّنٍ بيولوجياً بشكل أعمقَ من الدول المصطَنعةِ مثلِ لبنانَ، والهويةِ العربيةِ الأوسعِ[46].

ورأى ألبرت أن سعادة «مصابٌ بجنونِ العظمة»، فاعترف بأن أفكاره، وتسلسلَ الحزبِ الصارم، جذابةٌ للعديد من طلابِ لبنانَ الشبابِ المتطرّفين[47]. وإنْ غادرَ سعادة بيروتَ عام (1938)، فقد بقيتْ أفكارُهُ القتاليةُ وراءهُ، وسيَّستْ تلميذَهُ الأكاديميَّ الأشهرَ خلالَ سنواتِهِ الجامعيةِ في (AUB)، فقدّمَ سعادة للعالمِ النظري السياسيِّ الفلسطيني هشام شرابي (1927-2005)، الذي أصبح أحدَ أكثرِ النقّادِ إنتاجاً لكتابِ (**الفكرُ العربي في العصر الليبرالي**)[48]، وقدّم سعادة بديلاً فكرياً في الجو اللاهوتيِّ لقسم الفلسفة في (AUB)، والذي سيطرَ عليه، إذا جاز التعبيرُ، في أوائلِ الأربعينياتِ، شارل مالك (1906-1987)[49]. وانضمَّ شرابي إلى الحزب القومي الاجتماعي السوري بعد كتابةِ مقالةٍ أكاديميةٍ عنِ الحزبِ لتشارلز عيسوي، الذي حلّ محلَّ سيسيل عضواً في هيئة تدريسِ (AUB) عام (1943). ولمّا عاد سعادة إلى لبنان، بعد نفيِ تسعِ سنواتٍ عام (1947)، وتحدث عن تحرير فلسطينَ، أصبح شرابي نصيراً متحمساً، مستعداً للتخطيط من أجلِ إسقاطِ الحكومة اللبنانية[50]. وبالنسبةِ إلى شرابي، كان «القوميونَ الاجتماعيونَ أبطالَ عصرِ النهضة وصنّاعَ المثاليةِ السورية»[51]. وكلّفَ

الانقلابُ المخفق عام (1949) سعادة حياتَهُ وأجبر شرابي على العودة إلى الولايات المتحدة، وسرعانَ ما وُظفَ لتدريسِ السياسةِ العربية في جورج تاون[52].

وأعلن ألبرت (تكتيكياً نوعاً ما)، في شهادتهِ للجنة الإنجليزية الأمريكية عام (1946)، أنه أيضاً يعترفُ طوعياً بأن هويتَهُ الحقيقيةَ سورية[53]. وفي تلك السنةِ، أنهى مقالتهُ السياسيةَ حول سورية ولبنانَ بالدعوة لاستقلال سورية ولبنانَ بشكلٍ منفصل[54]. وكتب في خاتمةِ كتابهِ **(الأقلياتُ في العالم العربي)** إن دولةً عربيةً «فائقةَ القومية» مستحيلةٌ في المستقبل المتوقعِ. وإنْ وُجِدَتْ وبقيتْ، فسيُمكنُها فقط أن تنتظرَ الغامض، وهي فكرةٌ خلاقةٌ أقوى من القومية في تمسكها بخيال البشرِ، بالطريقة التي لدى الإمبراطورياتِ[55]. وبدلاً من ذلك، توصّل حوراني لتقدير ما دعاه لاحقاً «نظامَ لبنانَ في العادات والاتفاقاتِ [بين أسرٍ ذاتِ عقائدَ مختلفةٍ]، واستمرّ طوالَ مئاتٍ من السنينِ، [وأوجدَ] وعياً اجتماعياً وسياسياً مشتركاً»[56].

والاتجاهُ الإيديولوجيُّ الثاني، الذي تميّز به حوراني في أواخر العصر الليبرالي، هو القوميةُ العربيةُ. وكان بروفيسور الجامعةِ الأمريكيةِ في بيروت (AUB) قسطنطين زريق (1909-2000) الموجّهَ المحترمَ لأجيالٍ من القوميينَ العربِ الفلسطينيينَ؛ يديرُ صحيفةَ الطلاب (العروةُ الوثقى)[57]. ولد في دمشقَ، وتعلّمَ في (AUB) وبرينستن، وهو أحدُ الزميلينِ اللذينِ شكّلا مفهومَ حوراني حول تاريخِ الشرق الأوسط، ووجهة نظرِهِ السياسيةَ[58]. و«اكتسب ألبرت ما يكفي من العربية لمتابعةِ منهاجِهِ البليغِ والمتعقّلِ حول التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى، وهو أقرب مفهومٍ سبق أن كان لديه من أجل أيِّ تدريبٍ رسميٍّ على الموضوع»[59]. وقدّم زريق لحوراني الشابِّ وجهةَ نظرٍ قوميةٍ ليبراليةٍ دائمةٍ. وشرح زريق، في محاضراتهِ في (AUB)، خلال أواخر الثلاثينيات، طريقةً تاريخانيةً لفهم السؤالين الأساسيين حول النهضة: كيف وصل العربُ إلى هنا؟ وكيف نخرجُ من وضعنا الحالي؟

وسيميّزُ ألبرت ردَّهُ، من دون تردّدٍ، بأنهُ «على طريقةِ كولينغوود» معالجةُ التاريخ بكونه عمليةً نشيطةً وعلميةً لبناء المعرفةِ الذاتية. وفي رسالةٍ إلى زريق عام (1940)، بعد سنتين من ظهور كتاب أنطونيوس (**اليقظةُ العربية**)، اقترح ألبرت «خطّتَهُ لدراسةٍ شاملةٍ عنِ القوميةِ العربية»:

من الضروري جداً تأليف هذا العملِ، للعرب وللجمهورِ الفرنسي والبريطانيِّ معاً؛ وأعتقد أنكَ أكثرُ قدرةً على كتابتهِ من أيِّ شخصٍ آخرَ. فكرتُ طوالَ سنواتٍ بتأليفِ كتابٍ عنِ القوميةِ العربية، ولديَّ مجموعةٌ ضخمةٌ جداً من الهوامشِ والملاحظاتِ، وغيرِ ذلك، من أجله. وعملي الحاليُّ يزيدُ هذه المجموعةَ بشكلٍ كبيرٍ[60].

وبالنسبة إلى زريق، لم يكن هناك شيءٌ حتميٌّ في التاريخ. وأجرى ملاحظاتٍ نقديةً متكررةً للبديلينِ العلمانيينِ البارزينِ لمفهومهِ: الحوارُ العنصريُّ الهويةِ حول الفينيقيةِ، وتعصّبِ سعادة للعقيدة السورية «الدمُ والترابُ». ولم يكن أيٌّ منهما صحيحاً تاريخياً، لكنهما بدلاً من ذلك أثارا سماتٍ أو نزعاتٍ تاريخيةً أساسيةً[61]. كذلك، على خلاف أكثرِ المنظّرينَ القوميينَ العربِ العلمانيينَ الآخرين، دمج زريق التأثيرَ الفعّالَ للإسلام في الثقافة العربية، ورأى بدرجةٍ أكبرَ من حتّي في برينستن أن الدين ليس أساسياً في حدّ ذاتِهِ لكنّه جوهريٌّ في تشكيل التاريخِ العربي والمواطنةِ الحديثة. وأصبحت هذه الأفكارُ خلاصةَ كتابهِ التأسيسيِّ (**الوعيُ القوميُّ**) عام (1939)، وأصبح بسرعة الأكثر رواجاً وقراءةً إلزاميةً في مدارسِ العالم العربي الثانويةِ[62].

ويكمن تأثيرُ فكرِ زريق في العديد من كتابات حوراني، لكن ألبرت وقع تحت سحرِ زميلٍ مسيحي آخرَ في الجامعة الأمريكية (AUB)؛ إذ كتب عام (1943) في تقريرٍ للمخابرات البريطانية: «في الجامعة الأمريكية حركةٌ لإحداثِ فلسفةٍ مسيحيةٍ بالعربية، ترتبطُ بشارل مالك، بروفيسور الفلسفةِ في الجامعة، وغيرِ المعروف تقريباً حتى الآن، لكنّه، ربّما، أعظمُ شخصيةٍ فكرية

في العالم العربي اليومَ»[63]. ولد في بترام، وتعلّم في مدرسةِ طرابلسَ المشيخيةِ القريبةِ للبنينَ، ومالك (1906-1987) حفيدُ شقيقِ شخصيةٍ متطرّفةٍ في النهضة، فرح أنطون (1874-1922). وفي عام (1923) أصبح طالباً داخلياً في (AUB)، فدرسَ الرياضياتِ والفيزياءَ. بعد سنتينِ من التعليم لحقَ والديهِ إلى القاهرة؛ إذْ كان والده طبيباً. وفي عام (1932) ذهب إلى هارفارد لمتابعة الدكتوراه في الفلسفة مع ألفريد وايتهد. ووايتهد عالمُ رياضياتٍ بالتدريب، ورسّخ نفسَهُ مؤسّساً لعملية فلسفةٍ؛ ولكتابهِ (**العمليةُ والحقيقة**)، (1929) تأثيرٌ كبيرٌ أيضاً على كولنوود. ولمّا كان في كمبردج، ماساتشوستس، وقع مالك تحت سحرِ مجموعةِ إعادةِ التسلّحِ الأخلاقية، وهي حركةُ إحياءٍ دينيةٌ بقيادة المبشّر البروتستانتي فرانك بوشمان. وحرّرتْ منحةً للدراسةِ، مع هايدغر في فريلبرغ عام (1935)، شارل مالك من الروحانيةِ الساذجةِ لحركةِ بوشمان، لكن كان المتحوّلُ إلى الكاثوليكية، الفرنسيُّ والفيلسوفُ الأخلاقي جاك ماريتين، هو الذي شكّلَ سياستَهُ المسيحيةَ[64].

وعلى خلاف سعادة وبيير الجميّل مؤسّسِ حزبِ الكتائبِ اللبناني، وكانا كلاهُما ملهَمَينِ بهيبةِ هتلر ومشهدِ الفاشيةِ عند زياراتِهما إلى ألمانيا عام (1936)، كرهَ مالكٌ تدميرَ النازيةِ للإبداعِ الفردي والحريةِ الشخصية. وحين تخرّجَ في هارفارد عام (1937)، وفقاً لدراسةٍ حديثةٍ تتعلقُ بسيرتهِ، خرج «وليس لديه الكثيرُ من الرؤية الفلسفيةِ المحدّدة، سوى ميلٍ للخوض في جدالٍ مجرّدٍ، ونفاذِ صبرٍ من التفكير المشوّشِ، وولعٍ بالتباهي»[65]. ولمّا عاد مالك إلى (AUB)، جدّد نفسَهُ بكونهِ حالماً بنهضةٍ روحيةٍ للتأثير في إحداث اندماجٍ كبيرٍ بين الغرب المثقلِ بالأزمات والشرقِ. وفي هذه العملية، كان دورُ (AUB) التاريخيُّ يكمن في إحياء تراثِ الشرقِ الأدنى في الإنسانية «اليونانيةُ الرومانيةُ المسيحيةُ الأوربيةُ»[66]. وأقنعَ مالك رئيس الجامعة دودج لإحداث قسمِ فلسفةٍ في الجامعة عام (1938). وبتعليم الطلابِ الجامعيينَ «العظماءِ»، سيؤدي إلى تحدّي ما أدركهُ مالك بأنه مهمّةَ (AUB) التعليميةَ

النفعيةُ المفرطةُ، بالإضافة إلى تعطيلِ فاعليةِ طلابِ سعادة فكرياً في الحرم الجامعي.

وتشرّبتْ فلسفةُ مالك المسيحيةُ فلسفةَ ماريتين الأخلاقيةَ، وتأصّلتْ في تأملاتِ كيركغور الوجوديةِ بخصوص الصراعِ المستمرِّ، والناقصِ دائماً، للتحوّلِ إلى المسيحية[67]. وكان أسلوبُ مالك في التفكير كبيراً وعاطفياً لكنهُ تفسيريٌّ على نحوٍ دقيقٍ، وجعل حوراني يشعرُ بأنه تعلّمَ منه أكثرَ من جميع مدرّسي الفلسفةِ القساةِ في أكسفورد[68]. وأثّرتْ حلقة مالك، التي كانت تجتمعُ بانتظامٍ لتشرّبِ أفكارِ الأستاذ حول «العظماءِ»، في ألبرت بعمقٍ، وتوجد دلائلُ على أنه تحوّلَ مع بعض زملائهِ الطلابِ إلى الكاثوليكية بعد اطّلاعهمْ على أحاديثِ مالك حول حياةِ العقلِ التي أساسُها الإيمانُ[69].

وسجّل كتابُ حوراني **(سوريا ولبنان)** مهمّةَ هذه المجموعةِ الخاصّةِ، «ليعيدَ التعبيرَ عنِ المسيحيةِ بالعربية، ولدعمها في وجهِ العالَم المسلم»[70]. واحتوتْ مقالتُهُ الطويلةُ الرافضةُ على مزيجٍ من أخلاقِ ماريتين وقلقِ الأقلّيّةِ المسيحيةِ، وناقش بأن «على كلِّ مجتمعٍ بشريٍّ، إنْ أراد تجنّبَ السقوطِ في الخطيئة القاتلةِ، أنْ يعملَ هو نفسُهُ خادماً لشيءٍ أعلى من ذاته»[71]. وسيظلّ التحوّلُ الاجتماعي الكبير، الذي شهدهُ ألبرت خلال الصراعِ من أجل الاستقلال العربي، «خارجياً»، إنْ لم يحدثوا «تغييراً في روحِ الإسلام: لا في صياغاتهِ النظرية؛ بل في الروحِ المبدعةِ الحيّةِ التي تشكّلُ حياةَ المجتمع الإسلامي»[72]. وأفضلُ ما يمكن أن يتمنّاهُ حوراني علاقةٌ إسلاميةٌ مسيحيةٌ محايدةٌ دينياً، «توترٌ مثمرٌ» كما دعاهُ، يُدار «بنوعٍ من التواضعِ والمغفرةِ والصفحِ». وكان حوراني واعياً لمثلِ هذا التأمّلِ الروحي في نهايةِ مقالةٍ حول السياسة. وعلى أيّةِ حالٍ، في التحليل الأخير «همْ وحدهمْ يعطونَ سبباً للأمل»[73].

وسرعان ما تفرّقتْ مساراتُ حوراني ومالك المهنيةُ تجاهَ الإسلام ومواقفُهُما. فدخلَ مالك عالمَ الدبلوماسيةِ والمنظّماتِ الدولية. وإلى جانب

حتّي، مثّل لبنانَ في مؤتمر سان فرانسيسكو عام (1945)، الذي أسّس الأممَ المتحدة، وترأس لجنةَ الأمم المتحدة الثالثةَ، التي صاغتْ إعلانَ الأمم المتحدة لحقوقِ الإنسان وأقرّتْهُ في كانونَ الأولِ (1948)[74]. ولكونهِ سفيرَ لبنانَ إلى واشنطن، كان ذا دورٍ فعّالٍ في إخضاع حقوقِ الإنسان لقوةِ القانون الدولي، وفي تقديسِ القيمِ العائلية والتحوّلِ الديني كونهما حقوقاً ثابتة في الميثاق[75]. وتذكّر طالبُه السابقُ وخصمُهُ اللاحق، هشام شرابي، مالك الآخر: «لم يخطر ببالنا أبداً أنَّ ما سيفعلُهُ مالك في الولايات المتحدة التخصّصُ في مهاجمة الشيوعية، ومدحُ المسيحيةِ، ودعمُ الحربِ الباردة، وأنه سيعودُ إلى لبنانَ ليصبح الإيديولوجيَّ المتعصّبَ للحقِّ المسيحيِّ»[76].

وأظهرتْ كتاباتُ مالك في مجلاتِ علمِ الاجتماع والسياسةِ، خلال الخمسينيات، نوعاً من الإنسانية الكارهةِ للبشر؛ فمن ناحية، تبنّى نموذجاً كبيراً للتبادلِ الثقافي بين الشرقِ والغربِ، والكشفِ التوراتيِّ للتاريخِ العالمي وروحِ الحريةِ والحبِّ والسلامِ بين الأمم[77]؛ ومن ناحية أخرى، تجاهلَ كليّاً أولئك الناسَ الذين عانوا من الوحشية الناجمةِ عن هذا النظامِ الكوني. ولكونهِ وزيرَ خارجيةِ لبنانَ بين عامي (1956 و1958)، أقنعَ الإدارةَ الأمريكية بتحريكِ مبدأ أيزنهاور، ودعمِ الرئيسِ كميل شمعون ضدَّ انتفاضةٍ شعبيةٍ في صيف عام (1958)[78].

معهدُ تشاثام (1939–1942): حوراني وتوينبي وأنطونيوس

أمضى حوراني العطلةَ الصيفيةَ في إنكلترا لمّا اندلعتِ الحربُ العالميةُ الثانيةُ. وَوَظَّفَ هـ. أ. ر. جيب، بروفيسور اللغةِ العربيةِ في أكسفورد منذ عام (1937)، و«آخرَ المختصينَ العالميينَ باللغة العربية»[79]، مجموعة ألبرت في البحث الأجنبيّ وخدمة الصحافةِ التي أنشأها آرنولد توينبي في كلية باليول لمصلحةِ المعهدِ الملكي للشؤون الدولية؛ أي معهد تشاثام[80]. وأعجبتْ حوراني ثقافةُ جيب العميقة، وذكر لاحقاً بخجلٍ أن فكرَهُ العربيَّ مجرّدُ هامشٍ لكتاب جيب (**الاتجاهاتُ الحديثةُ في الإسلام**) (1947)[81]. وعلى

غرار جيب، تبنّى توينبي شكلاً من الإمبريالية الليبراليةِ متعاطفاً مع الاستقلالِ العربي، لكنّهُ أصرَّ، على نحو متناقضٍ، على وجود الرعايةِ البريطانية. ولم يعمل حوراني مباشرةً مع توينبي؛ بل كوَّن رأياً إيجابياً عن هذا العملاقِ الفكريِّ لسنواتِ ما بين الحربين. واستغرقَ ألبرت حتى عام (1955) للانفصال كليّاً عن مفهومِ توينبي الحضاريِّ حول التاريخ[82].

وتخرّجَ آرنولد توينبي (1889-1975) في الكلاسيكياتِ في كلية باليول في أكسفورد عام (1911)، وعمل في المخابرات البريطانيةِ خلال الحرب العالمية الأولى. وجذبتْ تقاريرُهُ الجادّةُ عنْ وحشية الجيشِ التركي ضدَّ الأرمنِ الاهتمامَ البريطاني، وضمنت له مكاناً في مؤتمر باريسَ للسلام عام (1919) كونهِ خبيراً بملفّ تركيا لدى الحكومةِ البريطانية. وأدّت كتابتُهُ ضد العثمانيين أيضاً إلى تعيينهِ رئيسَ كرسيِّ الكوريتين للتاريخ البيزنطي واليونانيِّ الحديثِ في جامعة لندن. وأجبرهُ ضغطُ متبرّعٍ على الاستقالةِ من منصبهِ بعدما أثار كتابُهُ (**المسألةُ الغربيةُ في اليونانِ وتركيا**) خلافاً، وأرّخَ فيهِ الأعمالَ الوحشيةَ اليونانيةَ خلال الحرب اليونانية التركية في عامي (1922-1923). ورأى العديدُ من العلماء، بمن فيهم حوراني، أن الكتاب أفضلُ أعمالِ توينبي. وسرعان ما تمّ تعيينُ توينبي مدير البحث في معهد تشاثام، وضمنَ حضورُهُ المميّزُ كلّاً من مؤهلات المعهدِ الأكاديمية ومنشوراتِهِ السنويةِ بخصوص الدورية السنوية (استطلاعاتِ الشؤونِ الدولية)[83].

وتأسّسَ معهدُ تشاثام إثرَ الحرب العالمية الأولى على مبدأ أن معرفةً علميةً أكثرَ للسياسة العالمية ستمنعُ الحروب[84]. وجمعَ المشروعُ إمبرياليين ليبراليين من الكومنولث رأوا الإمبراطوريةَ البريطانيةَ في شروطٍ مثاليةٍ مصدراً للسلام، لا التهدئةِ، وفضّلوا الإمبراطوريةَ الشكليةَ على الرسمية، والمساواةَ في المواطنةِ على العنصرية أوِ التصنيف الجنسيّ أو الامتيازِ الاجتماعي. ومن الناحية العملية، كان نادياً لأبناء البريطانيين البيضِ مع شبكة من مفكرينَ إمبرياليينَ أساسيين، واجتذبَ أيضاً زملاءَ من مجتمعاتِ الاستيطانِ

الاستعماري في كندا وأستراليا ونيوزيلندا وجنوبِ أفريقيا، وكذلك من الهند البريطانيةِ، في سنواتِ خريفِ الإمبراطوريةِ البريطانية[85]. ولخّصَ توينبي معضلةَ معهدِ تشاثام الأخلاقيةَ والسياسيةَ: دعمُ استقلالِ المستعمرات من حيثُ المبدأُ، وعدمُ القدرةِ على الاعتراف بأن الإمبريالية البريطانيةَ أساءتْ أكثر ممّا أفادتْ.

وكان توينبي حائراً بخصوص فلسطينَ بعدَ العثمانيين خلال الحرب العالمية الأولى، ومعجباً بالمقاتل الصهيوني جابوتنسكي، وتبنّى موقفَ صديقِهِ الصهيوني وزميلِهِ المؤيّد للعمل المباشر، لويس ناميير، فيما يتعلق بوعد بلفور عام (1917). وفي ذلك الوقتِ، ردّدَ وجهةَ نظر ناميير بأن فلسطينَ تخصُّ الشعبَ اليهوديَّ بشكل طبيعي، وأنَّ تطلعاتِ الفلسطينيينَ الأصليينَ «عليها، إلى حدٍّ ما، أن تتخذَ مكاناً ثانياً»[86]. وفي باريسَ، تبنّى نقاشُ حاييم وايزمان بأن اليهود كانوا مشرّدينَ وبحاجةٍ إلى دولة للبقاءِ أحياءً[87]. وكان العربُ، بالمقابل، في الحقيقةِ، سوريينَ يهاجرون فعلاً بأعداد كبيرةٍ إلى الأمريكتين، أو بدويينَ جهلةً، شكّلوا مجتمعاً لغوياً فحسب، لا وطنياً، ولا يتمتع بأية أهليةٍ لتكوينِ دولةٍ[88].

وعملتْ صداقة توينبي مع ت. إ. لورانس قليلاً للتخفيف منِ التزامِهِ المؤثرِ بعودةِ اليهودِ القدماء إلى أرضهم[89]. وقَدَّمَ له وفدٌ فلسطينيٌّ إلى لندن عام (1921) عرضاً للواقع، لمّا فتح أعضاؤُهُ عينَي توينبي على احتمال أنَّ القيادة الفلسطينية لها قضيةٌ جغرافيةٌ وتاريخيةٌ قانونيةٌ وصحيحةٌ أيضاً من أجل دولةٍ للفلسطينيين[90]. وتحقّق توينبي من نفاق السياستَينِ الخارجيتَينِ الأمريكية والبريطانية نحو فلسطين، لمّا اتضحَ له أن قانون الأجانبِ البريطانيَّ عام (1905)، الذي أصدره آرثر بلفور، وقانونَ حصّةِ الهجرة النسبيّة الأمريكي عام (1924)، منعا أغلبَ المهاجرينَ اليهودِ والأوربيين الشرقيين وغيرِ البيضِ الآخرينَ من دخول بريطانيا والولاياتِ المتحدة. فحين عرف جورج أنطونيوس عام (1937)، وقرأ كتابَ (**اليقظةُ العربية**)، اقتنعَ بأن أيَّ شكوكٍ

كانت لديهِ في التفسير البريطاني الرسمي لوعود زمنِ الحرب لفرنسا والعربِ هي صحيحة. وبعد ذلك انضمَّ إلى عددٍ صغير، لكنّهُ متزايدٌ، من المسؤولين والمفكرينَ الإنجليزِ والأمريكيين، الذين جذبتهم مُحاجَّات أنطونيوس من أجل الاستقلال الفلسطيني[91].

وأُعجب حوراني بنقد توينبي للدمار الناجم عنِ العجرفةِ الإمبريالية ونظامِ الدولةِ القوميةِ الحديث معاً[92]. وتجاوبتْ فكرةُ توينبي حول الأقلّيات المبدعة، بأنها أدواتٌ للتغيير عبر الحضاراتِ المتطابقةِ، مع ألبرت بعد فترةٍ طويلةٍ من تخلّيهِ عن نظريةِ توينبي الصارمةِ والتاريخيةِ للحضارات لأنها كياناتٌ منغلقةٌ بشكلٍ محكمٍ، ومتجانسةٌ دينياً. وحار ألبرت، ولاسيّما من الطريقة التي عدّ توينبي فيها الإسلامَ تشريعاً متأخراً من الحضارةِ السريانيةِ لكي يجعلَهُ متلائماً مع مشروعهِ الدراسي للدينِ العالمي. ورسم حوراني صورةً لأقلّياتِ الشرق الأوسط مختلفةً كلياً عن توينبي، الذي عدّ، على سبيل المثال، الدروزَ والعلويينَ والموارنةَ «مستحاثاتِ معتقداتٍ قديمةٍ»[93].

وظهر نوعٌ مختلفٌ من النقد لعمل توينبي عام (1952) لمّا استعملَ، في ذروة شهرتهِ في بريطانيا وأمريكا الشمالية، محاضراتِ ريث، التي أعدّها لهيئة الإذاعة البريطانية، ليكشف تاريخ عدوانِ الإمبراطوريةِ البريطانية، وتأثيرَ الحضارةِ الغربية المأساويَّ في العالم غير الغربي. وبدأتِ المؤسسةُ، التي كرَّمتْهُ آنذاك، تحسبهُ معادياً للسامية، وإمبريالياً كارهاً لنفسه، و«خائناً للحضارة المسيحيةِ ومخلبَ قِطٍّ للشيوعية»[94]. وتعرَّف خصمُ ألبرت في كلية لندن للاقتصاد، المؤرّخُ الدبلوماسيُّ المحافظ إيلي قدوري، في نسخة توينبي عنِ التاريخ، منهجاً لسياسة الشرق الأوسط، الذي ميّزَ منهجَ مشروعِ المعهدِ الملكي للشؤون الدولية بشكل واضح. ولفقتْ «نسخةُ معهدِ تشاثام»، كما دعاها ساخراً في مقالةٍ مؤثّرةٍ، التاريخَ (تاريخَ العلاقاتِ الإنجليزيةِ العربية في الحرب العالمية الأولى خصوصاً) لتناسبَ مقتضياتِ السياسةِ المعاصرة. واعتقد توينبي «بحماقة» أن «تراكمَ المعرفةِ التاريخيةِ سيروّج لعالمٍ

أفضلَ»[95]. وخانَ إسباغُ معهدِ تشاثام صفةَ المثالية الواضحةَ على القومية العربية الناس غيرَ المسلمينَ أو غيرَ العربِ. وهكذا، فإن هارولد بيلي «أساء بشكلٍ فادحٍ فهْمَ» أمين الحسيني في كونهِ مدافعاً عنِ الديمقراطيةِ الغربية عام (1938)؛ ورأى هـ. أ. ر. جيب مذبحة سميل للآشوريين العراقيين ثمناً قليلاً لولادة دولةٍ فعّالةٍ ذاتِ سيادةٍ سُنّية عام (1933)؛ وأثار ستيفن هـ. لونغريغ، وهو مؤلفٌ آخرُ في معهد تشاثام، بشكل واضح، فكرةَ الشعاراتِ القوميةِ، بأن جميعَ السوريين عربٌ بشكلٍ طبيعي، وأن لبنانَ - «ذلك الجزءُ السوري»- «كان يجب أن يندمج في سوريا التي تحكمُها أغلبيةٌ سنيّةٌ» لو لم تكن مقسّمةً ومحكومةً بشكل شائنٍ من الفرنسيين[96].

ونقدُ قدوري للمواضع المجهولةِ في الإمبريالية الليبراليةِ مهمٌّ، لكنَّهُ غيرُ راسخ تقريباً. وله إسهاماتُهُ الفكريةُ الخاصةُ، ناهيكَ عن تحريفِ مركزيةِ فلسطينَ في معهد تشاثام، وإلغاءِ إمكانيةِ الوعيِ القومي أوِ الطبقي بكونهما مقولتينِ أوربيتينِ مركزيتينِ: «الطبقةُ المتوسطةُ فكرةٌ واضحةٌ في أوربا، والشرقِ الأوسط، وعلى أيَّةِ حالٍ، بتقاليده حول الاستبدادِ الشرقي المعزّزِ بحكمٍ مطلقٍ مركزيٍّ حديثٍ، توجد طبقتان وحيدتان: هما الرسميةُ وغيرُ الرسمية»[97]. ولكن، كما زعم قدوري، كان الشعبُ في الشرق الأوسط يتميّزُ دائماً بالمسارات الطائفيةِ والعشائريةِ والدينيةِ. وكان توينبي وجيب قد تخلَّيَا معاً عن مسؤوليةِ إمبريالية بريطانيا لحماية هذه الفسيفساءِ الهشّةِ والمحافظةِ عليها. ومع احترامنا لقدوري، لم يكن جيب تماماً بطلَ الأغلبيةِ السنّيّة والقوميةِ العربيةِ التي صَوّرَها قدوري[98]. وكذلك شعر جيب نفسُهُ بخيانة الحداثيين المصريين، مثل محمد هيكل وطه حسين وتوفيق الحكيم للكتابة بتعبيرٍ أكثرَ إسلاميةً في الثلاثينيات والأربعينياتِ[99].

وربّما اقتربَ جورج أنطونيوس (1891-1942) من نموذجٍ رئيسٍ بالنسبة إلى ألبرت في هذه المرحلةِ من حياته المهنية. وتنقل هذا المسؤولُ في الإدارة البريطانية لفلسطينَ، والمتدربُ في كمبردج، بسهولةٍ بين المحفل الأوربي

الاستعماري والقوميّ العربي بعد استقالتِهِ عام (1930)، حين بدأ حملةً ضد الحكمِ البريطاني وتقسيم فلسطينَ. وفي مؤتمر سانت جيمز عام (1939)؛ إذِ استدعتِ الحكومةُ البريطانية قادةً صهاينة وعرباً لمناقشة مستقبلِ فلسطينَ، أحسّ أنطونيوس بفرصة للضغط من أجل السيادة العربية[100]. وبكونِهِ الأمينَ العامَّ للوفد العربي، أجبرتْ «قوتُهُ وقدرتُهُ على الإقناعِ والدفاعِ الحكومةَ البريطانية على تعديل تفسيرِها السابقِ للوعود المعطاة للعربِ واليهودِ في الحرب العالمية الأولى»[101]. وتجاوزَ تقويمُ ألبرت تقويمَ صديقه بيلي، زاعماً أن أنطونيوس أجبر الوفدَ البريطاني على «الاقتراب كما تفعلُ أيةُ حكومةٍ عظيمة على الموافقة بأنها ارتكبتْ خطأ»[102]. وميّزتْ وثيقةُ ماكدونالد الصادرةُ عام (1939)، في الحقيقة، نصراً دبلوماسياً مختصراً لأنطونيوس. وأُلغِيتْ فكرةُ التقسيم لمصلحةِ دولةٍ عربية يهودية واحدةٍ، بريطانيةِ الولاءِ لكنّها مستقلةٌ. والدولةُ ستُحكم على نحو متناسب، وتحددتِ الهجرةُ اليهوديةُ بما مجموعُهُ (75000) مهاجرٍ. وأقرّ البرلمانُ البريطاني الكتابَ الأبيضَ، ووقع الوثيقةَ المندوبانِ الفلسطينيانِ القياديان موسى العلمي وجمال الحسيني[103].

وأرسلتْ وزارةُ الخارجيةِ نسخاً من كتاب (**اليقظةِ العربية**) إلى جميع قنصلياتها الشرق أوسطيةِ عام (1940)[104]. وزَوَّدَ أنطونيوس الكتاب بإحالات إلى الكلاسيكيات اليونانيةِ، في تَوجّه عاطفيّ للمروِّجينَ الأنجلو-سكسونيين للإمبريالية الليبرالية، بأن العربَ يستحقون الحريةَ والاستقلالَ[105]. ومع ذلك، صَوَّتَ حزبُ العمالِ البريطاني ضد الورقة البيضاءِ، ورفضها مجلسُ عصبة الأمم في جنيفَ على أساس «أن السياسة المعروضةَ في الورقة البيضاء لم تتفقْ مع التفسير [الذي] وضعتْهُ حول انتدابِ فلسطينَ»[106]. وكذلك رفضها القادةُ الصهاينةُ ومجموعةُ الحاج أمين الحسيني في المنفى. وفي النهاية، حطّمَ الغزوُ النازيُّ لبولندا والمحرقةُ رؤيةَ أنطونيوس البديلةَ لفلسطينَ. وخلال ذلك، اتخذت مهنة ألبرت منعطفاً جديداً عيّنته خلفاً لأنطونيوس.

وتوفي أنطونيوس عام (1942) منهكاً من عمله لاستئصال مدِّ الصهيونيةِ في فلسطينَ. ومع ذلك، أضعفَ من درعِ الدعمِ البريطاني لاستعماريةِ الاستيطانِ اليهودي بالتحدث بلغة معهدِ تشاثام. وفي تلك السنةِ، أرسلت وزارةُ الخارجية حوراني بمهمةِ تقصّيْ حقائقِ الشرقِ الأوسط، وفي نهايتها وضع تقريراً واسعَ الانتشارِ عنِ القوميةِ العربية، ضمنَ له وظيفةَ مستشارٍ مساعدٍ في الشؤون العربية لوزير الدولة البريطاني المقيمِ في القاهرةِ، العميد إلرايد كلايتن[107]. وبهذه الأهلية سافر ألبرت بين القدسِ والقاهرةِ بين عامي (1943 و1945) والتقى وجهاءَ عرباً عبر المنطقة. وفي القدس، استضافتْهُ أرملةُ أنطونيوس في كرم المفتي مقرِّها الساحرِ. واجتمع شملُهُ أيضاً مع أخويهِ جورج، الذي درّس آنذاك اليونانيةَ واللاتينيةَ في الكلية العربية، وسيسيل الآتي من لبنانَ للتطوّع في الجيش البريطاني[108]. وفي الحقيقة، غدتِ القدسُ زمنَ الحربِ إعادةَ لمِّ شملٍ جامعيةٍ لسيسيل وألبرت، فوجد العديدُ من أصدقائهم من النادي العربيِّ في أكسفورد أنفسَهمْ روّاداً دائمين في حانةِ فندقِ الملكِ داود، حتى فجّرهُ مقاتلونَ صهاينةٌ[109]. وتضمّنتْ حلقتُهمُ «الجميلةُ» لولي أبو الهدى (1919-2012)[110]، وجذبتِ البريطانيين والعربَ المتشابهين في الميول والأفكارِ، كإرنست ألتونيان صديقِ دراسةِ كولينغوود، والذي عمل أيضاً لدى كلايتن[111].

وفي القاهرة، توافق ألبرت وسيسيل مع عيسوي قبل أن يتولّى بدوره وظيفةَ سيسيل التعليميةَ في الجامعة الأمريكية في القاهرة (AUB) عام (1943). وتمتّعوا بالحياة في «مدنِ القاهرةِ المتقاربةِ الثلاثِ»: المنازلُ ذاتُ الطراز العثماني بأسلوبٍ إيطالي التي تحولتْ إلى شقق للطبقةِ المتوسطة في الأزبكية والعباسيةِ والزمالكِ؛ والمركزِ التجاري وجاداتِ التسوّق في قصر النيلِ وشارعي سليمان باشا وفؤاد، وخلف دار الأوبرا الملكيةِ أسواقُ المدينةِ القديمةِ المزدحمةُ[112]؛ وصادق الإخوةُ طه حسين، والفيلسوفَ الوجوديَّ عبد الرحمن بدوي، وسكنوا مع بول كراوس العالمِ اللغويِّ اليهوديِّ

الموهوبِ، لكنِ القلِقِ، الذي فضّلَ جامعةَ القاهرةِ على تلّ أبيبَ كونها ملجأً أكاديمياً له من الاضطهاد النازي[113]؛ وحضروا الأعراسَ والجنائزَ مع أوبري إيبان المستشارِ المساعدِ للشؤون اليهودية لدى كلايتن آنذاك، ونظيرِ ألبرت، ووزيرِ خارجيةِ إسرائيل لاحقاً باسم أبا إيبان[114]. وقد أدى عمل حوراني في المخابرات البريطانية، في الحرب العالمية الثانية، إلى وضعه في خانة المشتبه بهم في نظر العرب الذين بلغوا سنَّ الرشد في الخمسينيات. لكنْ قبل انسحابهِ إلى الاعتكاف في الأكاديمية، اتخذ ألبرت موقفاً أخيراً واحداً من أجل فلسطينَ العربية.

اللجنةُ الإنجليزيةُ الأمريكية، القدس (1946):

في (25 آذار 1946)، بدا أن مصير فلسطينَ يرتكز على كتفي ألبرت حوراني الضيّقين. وكان آخرَ مَنْ أدلى بشهادتهِ أمام لجنةِ التحقيق الإنجليزية الأمريكية حول فلسطينَ (AAC)، والتي اجتمعتْ في القدس خلال الأسابيعِ الثلاثة السابقةِ لسماعِ الصهاينةِ والفلسطينيين وهم يعرضون قضاياهُمْ حول مستقبلِ فلسطينَ. وفي الحقيقة، دفعتْ جلساتُ اللجنةِ -التي بدأت في واشنطن، وكان حتي الشاهدَ الأول، ثم انتقلت إلى لندن وتتوجت في القدس- طلابَ كولينغوود العربَ على المسرح الدبلوماسي لحسم النزاعِ العالمي بين الزعماء العربِ والصهاينةِ، وبين حكوماتِ ما بعد الحرب المنتخبة حديثاً في الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى.

ونشأت تلك الفكرةُ للجنةِ التحقيق (AAC)، خلال مؤتمر بوتسدام في تموزَ (1945)، لمّا أرسلَ الرئيسُ ترومان مذكرةً إلى الحكومة البريطانية تطلب تعليقَ القيود على الهجرة اليهودية إلى فلسطينَ المطبّقةِ منذ الورقةِ البيضاءِ عام (1939). وحاول رئيسُ الوزراء أتلي تأجيلَ هجوم ترومان، مستشهداً بالتزام بريطانيا القانونيّ نحو السكان العرب. وحين مارس ترومان ضغطاً اقتصادياً على بريطانيا، اقترح وزيرُ الخارجية إرنست بيفين تشكيلَ

لجنةٍ إنجليزية أمريكية، مع رأيٍ بتفحص القدرةِ الاستيعابية لفلسطينَ على ضوء معاناة اليهودِ المرحَّلينَ من أوربا، ولتقصّي وجهاتٍ محتملةٍ أخرى للاجئين اليهودِ(115). وعلى أيَّةِ حالٍ، بدلاً من إيجاد بديلٍ فعّالٍ للورقةِ البيضاء، اقترنَ مصيرُ فلسطينَ، آنذاك، رسمياً، بالمحرقة الأوربية، بعدما حول بيفين عملياً «الانتدابَ [البريطانيَّ] إلى سيادةٍ مشتركةٍ، مع اعتبار الولايات المتحدة الشريكَ الكبيرَ»(116).

وتغير العالم كليّاً منذ أن سحب موسى العلمي وجمال حسيني وجورج أنطونيوس ورقةَ ماكدونالد البيضاءَ من الحكومة البريطانية عام (1939). وردّاً على ذلك أعلنَ، ديفيد بن غوريون، رئيسُ الوكالة اليهودية في فلسطينَ، «أننا سنحاربُ مع البريطانيين ضد هتلر كأنّما لم يكن هناك ورقةٌ بيضاءُ؛ وسنحاربُ الورقةَ البيضاءَ كأنّما لم تكن هناك حربٌ»(117). وتزايدتْ أعمالُ الإرهابِ الصهيوني في فلسطينَ، وتكرّس تحوُّلُ بن غوريون الدبلوماسيُّ من التأييد البريطاني إلى الأمريكي في مؤتمر بالتيمورَ عام (1942). وكانتِ الأحوالُ في المعسكر العربي مشحونةً بالمشكلات، والقيادةُ الفلسطينيةُ منفيةً بعد ثورة (1936-1939). وسُمح لموسى العلمي فقط بالعودة إلى البلاد عام (1941)، وسرعان ما أعاد ترسيخَ نفسه بأنهُ سياسيٌّ مستقلٌّ عن أحزاب فلسطينَ السياسيةِ الرئيسة. وأعادتْ تحضيراتُ مؤتمرِ الإسكندرية عام (1944)، لتأسيس جامعةِ الدول العربية، العلميَّ إلى بريقِ الشهرة العربي(118). وكونه مندوباً فلسطينياً منتخباً بالإجماع، حثَّ الدولَ العربية لإشراك الحكومةِ البريطانية في الدفاع عن ورقةِ (1939) البيضاءِ، ولتمويل مشروعِ تنميةٍ عربيٍّ، ولفتحِ مراكزِ معلوماتٍ عربيةٍ في العواصم الغربيةِ الرئيسة. وتمّ إقرارُ اقتراحاتِهِ، وخصّصَ رئيسُ الوزراء العراقيُّ الأموالَ اللازمةَ لفتحِ المكاتب العربية في واشنطن ولندن والقدسِ(119). وعَرّضَ دعمُ نوري باشا السعيد لاحقاً للخطر قدرةَ موسى على الظهور فوقَ نزاعِ الزعماءِ العرب. لكن في السنتين التاليتين، سمح التمويلُ العراقيُّ المحدودُ لموسى

بتنفيذ رؤيتِهِ للدبلوماسيةِ الفلسطينية، واختيار موظفينَ للمكاتب العربية متشابهين في الميول والأفكارِ.

وكان ألبرت اختيارَ موسى الأولِ لمنصب مدير البحث في المقرّ الرئيسِ في القدس. وتذكَّرَ مساعدُ حوراني الشابُّ وليد خالدي «أن شهرتَهُ بالذكاء حديثُ محافلِ المدينةِ العربية والإنجليزيةِ العربية»[120]. وكان ألبرت أيضاً يُكِنُّ احتراماً كبيراً لموسى العلمي. وفي كتاب تكريم لقسطنطين زريق، أعدّ حوراني نعياً للعلمي، رأى فيه عائلتَهُ مثالَ «سياسةِ الوجهاءِ»، وهو نموذجٌ طوَّرهُ في مقالة مؤثرةٍ عام (1968)[121]. والعلميُّ من النوع المثاليّ للوسيط السياسيِّ الحديث؛ إذ تعلّم اللغاتِ الأجنبيةَ في القدس، وتزوَّدَ بدرجة قانونٍ من كلية الثالوثِ في جامعة كمبردج، وتمتّع بتعليمٍ مماثل لأنطونيوس، لكنْ، على عكس زميلِهِ العربيِّ المسؤولِ في الإدارة البريطانية، «كانت حياتُهُ نموذجيةً على نحوٍ مشابهٍ لحياة أفرادِ الأسر الحضرية الكبيرة في الولاياتِ العربية في أواخر الحكم العثماني»[122].

ولما استطاعتِ الوكالةُ اليهوديةُ الاستفادة من مواردَ غيرِ محدودة تقريباً لطرح قضيتها، كان على العلميّ أن يتدبّر الأمرَ بأموال نوري باشا الشخصيةِ، واتصالاتِ عائلةِ حوراني الشخصية لتأسيس المكاتبِ العربية. وعملَ سيسيل وتشارلز لدى خلوصي الخيري، وهو وزيرٌ أردنيٌّ مستقبلي، في مكتب واشنطن. وأدار عزّت طنوس، ولاحقاً إدوارد عطية، مكتب لندن. وعَيَّنَ العلمي الزميلَ المحاميَ، ورئيسَ منظمةِ التحرير الفلسطينية المستقبلي، أحمد الشقيري (1908-1980)، رئيساً لمكتب واشنطن العاصمةِ، ثمّ في القدس لاحقاً[123].

وحدثت لعبةُ لجنةِ التحقيق (AAC) الافتتاحيةِ في أمريكا. وخلال جولاته لإلقاء محاضراتٍ في الولايات المتحدة في الثلاثينيات، حفّز أنطونيوس المجتمعَ العربيَّ الأمريكي، وساعد في تأسيس أوّلِ مجموعاتِ اهتمامٍ عربيةٍ، التي أنشأت معهدَ الشؤونِ العربيةِ الأمريكية في أعقاب مؤتمر بالتيمور عام (1942). وفي شباطَ (1944)، شهدَ عضوُهُ الأبرزُ، فيليب حتّي، أمام

لجنةِ الشؤونِ الخارجية في الكونغرس الأمريكي خلال جلساتِ استماعِ قرارِ رايت كومبتون، الذي دعا لأن تصبحَ فلسطينُ كومنولث يهودي، ودمجَ بيانُهُ تاريخَ التسامحِ الديني العربي مع سرد أنطونيوس لامتنان العربِ الحديثينَ للتعليمِ التبشيري الأمريكي والوعودِ الأوربية المنتهكة، وأشار إلى النفاق الأمريكي لعدم رفعها القيودَ عنِ الهجرة اليهودية[124].

وتحدّى إريك كاهلر -وهو باحثٌ أدبيٌّ بارزٌ مقيمٌ في معهد برينستن للدراسات المتقدمة- حتّي في ردٍّ انفعاليٍّ نُشِرَ في (برينستن هيرالد) وشارك في توقيعهِ صديقُهُ ألبرت آينشتاين[125]. وناقشا بأن «المرء لا يستطيع إنجازَ الكثيرِ بالاعتماد على الحقوق التاريخية»، ورفض نقاشَ حتّي بأن «المشكلةَ اليهوديةَ لم تكن من صنع العرب»[126]. وفي ردّهِ بعد أيامٍ قليلةٍ، اتّهم حتّي كاهلر وآينشتاين بنشر المنطقِ الصهيوني المألوفِ بأنه يوجدُ متسعٌ كافٍ للفلسطينيين في العالم العربي الواسع، و«فلسطينُ الصغيرةُ جداً المكانُ الوحيدُ في العالم والمرتبطُ بشكلٍ قانونيٍّ وبالغِ العمقِ بالشعب اليهودي». وأخيراً، بدت لحتّي فكرتُهُما بأن للمستوطنينَ اليهودِ الحقَّ في فلسطينَ لأنهمْ حوَّلُوا «تربةً قاحلةً... إلى مزارعَ ومستوطناتٍ مزهرةٍ»، وأنها مألوفةٌ جداً لدى «المدافعين عنِ الاحتلال الإيطالي لليبيا وإثيوبيا». واعتمدَ شكلا الاستعمارِ كلاهما على الصدقةِ الإمبريالية من أجل الاستمرار اقتصادياً[127].

واليوم، يشارك أكثرُ مؤرّخي الاستعمارِ الاستيطاني في تقويمِ حتّي[128]. لكن لمّا تشكّلَ فرعُ واشنطن للمكتب العربي في تشرينَ الأولِ (1945)، كان أحمد شقيري وسيسيل حوراني وتشارلز عيسوي ونجلاء عز الدين مشغولين في مقاومة الصورِ النمطية التي نشرها اللوبي الصهيونيُّ حول العربِ[129]. وبتشغيل ميزانيةٍ صغيرةٍ، أصدروا (نشرةَ الأخبارِ العربية)، ووضعوا بعضَ مقالاتِ الرأي في (النيويورك تايمز)، وكتبوا رسائلَ إلى الكونغرس[130]. وفي أمريكا، استطاعوا الاعتمادَ على بضعة أصدقاءَ في مواقعَ عاليةٍ. وخلافاً لذلك، كانوا باستمرار تحتَ تهديدِ الوقوعِ في فخِّ مجموعاتِ الفوقيةِ البيضاءِ، التي تظاهرت

بدعم المكتب العربي، إمّا لأن معاداتِهِمْ للسامية معاداةٌ للصهيونيةِ أيضاً، وإمّا لأنهمْ رأوا الصهيونيةَ فرصةً لتخليصِ أمريكا من اليهود.

وتمتّعَ المكتبُ العربي في لندن بدعم أكثرَ، شعبياً ومالياً معاً، من شخصيات ليبراليةٍ شعرتْ بالذنب من التحيّز لوعد بلفور وظلمِ السلطاتِ البريطانية في فلسطينَ، أو من مسؤولينَ محافظينَ خافوا أن يعرِّضَ دعمُ الصهيونيةِ البريطانيُّ للخطر القوةَ الإمبريالية البريطانية في الشرق الأوسط. وفي إنكلترا، أيضاً، هيّأ أنطونيوس أرضيةَ العملِ في الثلاثينيات، ونال موسى العلمي احتراماً شخصياً من بيفين. لكن إدوارد عطية وعزت طنوس، اللذين أدارا مكتب لندن، عجزا عنِ الوصولِ إلى سياسيَي ويست مينستر الجالسَين، وكان عليهما الرضا بما سخر منه التاريخُ اليهوديُّ بأنهما «موظفانِ حكوميانِ استعمارياِنِ قديمانِ»[131].

وأنذر التبادل بين حتي وكاهلر في برينستن هيرالد بالعديد من المناقشات التي أجراها العربُ والصهاينةُ أمام لجنة تحقيق (AAC)، والتي بدأت جلساتُ استماعها في واشنطن في كانونَ الثاني (1946). وترأس اللجنةَ قاضيان، السياسيُّ التكساسيُّ المستقلُّ المحافظُ جوزيف هتشيسون والمولعُ بالكتب توري جون سينغلتون. وتألف الوفدُ البريطاني من مستشارٍ لمصرفِ هاي ستريت وخبيرٍ في العلاقاتِ الصناعية ونائبَينِ عُمَّاليينِ وضابطٍ عسكريٍّ متعلّمٍ في أكسفورد. وكان العضوُ الوحيدُ ذو الخبرة بالشؤون العربية هارولد بيلي، أحدُ أصدقاء حوراني في وزارة الخارجية، الذي عمل سكرتيراً. واختار الجانبُ الأمريكي مندوبَ عصبةِ الأمم للاجئين الساميَ السابقَ ودبلوماسياً متقاعداً وكويكرياً ومديراً سابقاً لمعهد الدراساتِ المتقدمةِ في برينستن ومحامياً دولياً[132]. وبشكل عام، مال الأمريكيون إلى تفضيلِ وجهاتِ النظر الصهيونية، والتزمَ البريطانيون كافةً بموازنةِ الاحتياجاتِ الإنسانية لليهود الأوربيين مع التعهداتِ القانونيةِ نحو سكانِ فلسطينَ المحليين ومصالحِ بريطانيا الجغرافيةِ والسياسيةِ.

واستُعمِلتْ مهمة فلسطين، حسب وصف النائب العمالي ريتشارد كروسمان لجلسات الاستماع، موشوراً ملائماً يمكن بهِ فهمُ فعاليةِ عملِ لجنة (AAC)[133]. ولم يكن مجردَ أستاذِ ألبرت السابقِ للفلسفة في أكسفورد، لكنَّ الزعماءَ الصهاينةَ رأوه مبكراً الشخصيةَ المحورية، وصاحبَ الصوتِ المرجحِ في اللجنة[134]. ومنذ بداية مذكراته، وضع كروسمان (1907-1974) الجهلَ بفلسطينَ في إطار فضيلةِ الموضوعيةِ التي أيّدت آراءَهُ وشكّلتْ سردَهُ. وقد نشأ في عائلةٍ فيكتوريةٍ متديّنة[135]، وتذكر وعدَ بلفور بأنه التزامٌ بريطانيٌّ بكومنولثٍ يهوديٍّ في فلسطينَ. وغاب عنِ الثورةِ الفلسطينية عام (1936-1939) لأنه عمل لدى المخابراتِ البريطانيةِ في ألمانيا آنذاك، وتجنّبَ «المعرفةَ بفلسطينَ، كما تجنّبْنا المعرفةَ بالهند»[136]. وقرأ وهو يعتلي السفينةَ المتجهةَ إلى واشنطن كتابَ أنطونيوس (**اليقظة العربية**)، «وهو عرضٌ رائعٌ للتاريخ العربي، متفوّق جداً بكونه عملاً مكتوباً؛ أيْ عملَ منشورٍ صهيوني»[137]. وتعارضَ الجوُّ المعادي لبريطانيا في جلسات استماعِ واشنطن معه بقوةٍ، لكنّه تظاهر بالخوفِ من أن تكون كراهيتُهُ «للصهيونية الهستيريةِ» ربّما تأصّلتْ في معاداتِهِ غيرِ الواعيةِ للساميَّةِ.

وحررَ ضميرَهُ لقاءٌ عابرٌ غيرُ متوقعٍ خلال وجبة عشاء مع ديفيد هوروفيتس، وهو مستوطنٌ صهيوني بارزٌ قدّمَ شهادةً له في القدس لاحقاً. ووضَّحَ هوروفيتس: «كراهيتُكَ للصهاينة الأمريكيين أفضلُ حجة للصهيونية. إنك تثقُ بنا، وتعاملُنا بأننا شعبٌ طبيعيٌّ؛ لأننا تحرّرنا في الوطن القوميِّ من جميعِ الصفاتِ اليهودية التي تكرهُها»[138]. وفي جلسات استماعِ لندن وجولتِهِ اللاحقة عبر أوربا، استمرّ كروسمان في رفض إنشاءِ دولةٍ يهوديةٍ، وعدَّ أزمةَ اللاجئين قضيةً إنسانيةً. وصدمَ مشهدُ تحريرِ معسكراتِ الاعتقال النازيةِ في أوربا الشرقيةِ كروسمان بعمق[139]، لكنّه لمّا وطِئَتْ قدمُهُ فلسطينَ، وصاحَبَ حاييم وايزمان، تحوّل كلّياً إلى القضية الصهيونية، واعتنق فكرةَ تقسيمِ فلسطينَ لأنّها الأقلُّ ظلماً، والطريقُ الصحيحُ للاشتراكية[140].

وبهذه الصورةِ المحورية عن لجنة التحقيقِ الإنجليزيةِ الأمريكيةِ حولَ فلسطين (AAC) المتحولةِ إلى الصهيونية، واجَهَ بيانُ ألبرت في (25 آذار) المهمةَ الهائلةَ لاستئصال المدِّ المؤيدِ للتقسيم، وإصلاحِ الضررِ الواقعِ من الشهادات العربية السابقة. فربّما كانت حجّةُ فيليب حتّي في واشنطن، بأنّ فلسطينَ جزءٌ من الجغرافية السورية الكبرى، دقيقةً تاريخياً، لكنها استدعتِ الاستنتاجَ غيرَ التاريخي بأن الفلسطينيين لم يكونوا موجودين، وأن العربَ يستطيعون تحقيقَ تطلعاتِهِمُ الوطنيةِ من دون فلسطينَ[141]. ولما ذهبَ أعضاءُ لجنةِ (AAC) إلى القاهرة للاستماع إلى ممثّلي جامعةِ الدولِ العربية، سمعوا تنافراً من الأصوات في «خليطٍ غريبٍ من الشكلية الأكثرِ تشدداً في غيابٍ من الشكليةِ الأكثرِ تناقضاً»[142]. وعلاوةً على ذلك، عند الاستجواب، اتهم كروسمان جمال الحسيني بالتواطؤ مع النازيين. وفي اجتماع عشاءٍ لاحقٍ بين الاثنين، بدا أن جمال أفندي أذعن لفكرة العودةِ إلى السلاح. وكان عوني عبد الهادي، أيضاً، غيرَ راغبٍ بوضع حضور الحاج أمين الحسيني في برلين قيدَ المعاينة[143]. وفي جلسات القدس، بدا أحمد الشقيري عدوانياً جداً؛ إذ إنَّ رئيسَ لجنةِ (AAC) البريطانيَّ لامَهُ على لهجته[144].

ولما كان آخرَ مندوبٍ عربيٍّ يتحدث، استعملَ ألبرت شهادتَهُ لتحدي الرواياتِ الصهيونيةِ السابقةِ، ولتحذير بريطانيا العظمى والولاياتِ المتحدة «بأنهما ليستا في موقع التحكيم فحسب، لكنهما أيضاً فاعلتان في المأساة»[145]. وأخبر اللجنة، بغض النظر عن ذرائعِهِمُ الإنسانيةِ، بأن «ما يريدهُ الصهاينةُ دولةٌ ولا شيءَ آخرُ». وذَكّرَ اللجنة بشهادة بن غوريون السابقةِ، وأعلن فيها بأنه لن «ينقذ 100000 يهوديٍّ ألمانيٍّ مقابل التخلّي عن هدفه في دولة يهوديةٍ»[146].

وبالنسبة إلى حوراني التقسيمُ: خطأٌ من حيثُ المبدأُ والممارسةُ؛ لأن أيَّ حدودٍ تحاولون رسمَها لدولةٍ يهودية ستوجدُ مع ذلك أقليةٌ عربيةٌ كبيرة جداً، وهذه الأقليةُ العربيةُ لا يمكن نقلها بالقوة؛ لأنكم لا تستطيعون نقلَ

الفلاحين بالقوة. وبشكلٍ مكافئ، لا يمكن مبادلتُها؛ لأنه لن توجدَ أقليةٌ يهوديةٌ مشابهةٌ في الدولة العربية يمكن مبادلتُها[147].

وكما علّمه كولينغوود، نظر حوراني مليّاً في أسئلة لجنةِ التحقيق (AAC) والافتراضاتِ المرافقةِ لها. وأصرَّ على أن «مسألةَ الهجرةِ إلى فلسطينَ يجب النظر إليها من خلال إطارها السياسيِّ العام»[148]. فعددُ المهاجرين الذين سيؤتى بهم خارجُ البحثِ؛ والعربُ لا يمكن أبداً أن يرضخوا إلى أيّة هجرةٍ تُفرض عليهِمْ ما داموا محرومينَ من حق تقريرِ المصيرِ الوطني[149]. وإنْ حارب الفلسطينيون، بشكل قانوني، حقَّ اليهودِ الأوربيين الاستيطان في أرضهم، فإنَّ «قادتَهُمُ المسؤولينَ أعلنوا كثيراً رغبتَهمْ في قبول اليهود الذين دخلوا فلسطينَ قانونياً، واكتسبوا المواطنة الفلسطينية قانونياً، بكونهم أعضاء كاملينَ في الوحدة السياسية التي يريدون تشكيلَها... ويجب عدمُ التقليلِ من قيمة هذا الكرمِ. وإنْ لم تكن هذه تسوية، فماذا تكونُ؟»[150].

وردّاً على الاعتراضات المألوفةِ بأن دولةً ديمقراطيةً واحدة في فلسطينَ ستميِّـزُ عنصرياً ضد اليهود، تابعَ بأن «دولةً فلسطينيةً ذاتيةَ الحكم لها "طابعٌ عربيٌّ": تعني أن اليهودَ سيتمتعون بحقوقٍ مدنيةٍ وسياسيةٍ كاملةٍ، وسيطرةٍ على شؤونِهِمُ الاجتماعيةِ، وحكمٍ إداريٍّ ذاتي في المنطقة، إذ يتجمعونَ بصورة رئيسة، واستعمالِ العبريةِ لغةً رسميةً إضافيةً في تلك المناطقِ، ومشاركةٍ كافيةٍ في الإدارة». وطمأن حوراني اللجنةَ المرتابةَ بأن الإصرار على الطابع العربي للبلاد لم يكن مشوشاً بانبعاثِ غيتو أوربي لليهود؛ لكنه ناجمٌ عن «حقيقتينِ حتميتينِ هما: فلسطينُ فيها سكانٌ عربٌ أصليون، وأنها جزءٌ أساسي من العالم العربي جغرافياً وتاريخياً»[151].

واختتم ألبرت حديثَهُ بملاحظةٍ شخصيّة. ونظراً لكونه شخصاً نشأ في التقليد المسيحي الأوربي، عبَّرَ عن تعاطفه العميقِ مع معاناة اليهودِ الأوربيين في المحرقة[152]؛ لكنه أصرَّ على أن الحجّة، بأن الصهيونية ستعالج الأوربيين من معاداة الساميةِ -وتغلّب فيها على كروسمان، مثلاً- تمثّل وعداً

مزيفاً للحالة الطبيعيةِ اليهوديةِ، وتنازلاً خطراً عنِ المثل العليا الأوربية للتعددية والديمقراطيةِ. وبالنسبة إلى تأثير الصهيونية في علاقات الغربِ والشرقِ الأوسط، المهددُ منها بالضياع بقاءُ العالميةِ العربية، وفي الحقيقة، زوالُ مستقبلِ دورٍ وسطاءَ مثلِهِ في ثقافة يخشى أن تبتعد عنِ الفكر الليبرالي نحوَ العزلة الثقافية[153].

وكان منطقُ حوراني متبصّراً. وعلى أيَّـةِ حالٍ، كان نقدُهُ الأكثرُ إثارةً موجهاً إلى اقتراح يهودا ماغنيس لإقامة اتحادٍ عربي يهودي في دولةٍ ثنائيةِ القومية[154]. فجمعيةُ إيهود، التي ترأسها ماغنيس (1877-1948) كونه رئيساً للجامعة العبرية في القدس، جناحٌ ليبراليٌّ صغيرٌ من الحركة الصهيونية المعترفةِ بحقوق السكان الأصليين، إذا تحقّقتِ المساواةُ السكانية. وعبَّرَ حوراني عنِ احترامٍ كبيرٍ لماغنيس، الذي سبقهُ وتخلَّى عن ضرورة الدولةِ اليهوديةِ لمصلحة إيجادِ توازنٍ بين الرغبةِ اليهوديةِ في الهجرة والرغبةِ العربية في حكم ذاتي. وأيَّـدَ ماغنيس إجراءَ تسويةٍ بين الحقّينِ في فلسطينَ «الحقوقِ التاريخيةِ لليهود والحقوقِ الطبيعيةِ للعرب»؛ فالعرب «كانوا هنا وحرثوا التربة طوالَ قرونٍ [و] تاقَ اليهود لهذه الأرضِ طوالَ قرونٍ»[155]. واقتربتْ وجهةُ نظرِ إيهود التاريخيةُ من النسخةِ اليهودية لمخطوطة توينبي ومالك عنِ الحداثة المعدلة من العصور القديمة، وأمكنَها تذكيرُ ألبرت بتحذير كولينغوود من مقارباتِ الماضي «المقتبسةِ». وإنْ منح ماغنيس في شهادته الحقَّينِ كليهما «صلاحيةً متساويةً»[156]، فإن «الحقوقَ التاريخيةَ» أعطتِ اليهود استحقاقاً عامّاً وشرعيةً دينيةً في فلسطينَ، والتعبيرُ الصهيونيُّ الضمني المكرّرُ «العودةُ إلى التاريخ» يستندُ إلى إنكار صفةِ اليهود التاريخيةِ في أوربا[157]. وبالمقابل، فصلتْ «حقوقُ العربِ الطبيعيةُ» مطالباتِهِمْ بفلسطينَ. فلهم حقوقٌ أساسيةٌ بكونهم بشراً، وليس لهم مطالبُ تاريخيةٌ بالأرض[158].

واعتراضُ ألبرت الرئيسُ على اقتراح ماغنيس هو أن دولةً ثنائيةَ القوميةِ، إذا أُجبِرتْ على النشوء، ستؤدي إلى تدخّلٍ خارجي أو طائفيةٍ تقرّها

الدولةُ[159]. واكتسبتْ مُحاجّاته تعاطفاً كبيراً من اللجنة: «بغضِّ النظر عن مزايا ما تفعلُهُ، فهي بالتأكيد واضحةٌ وموجزةٌ ومعروضةٌ ببساطة»[160]. واعترف رئيسُ لجنة (AAC) الأمريكيُّ بأنّ حوراني «أقنعَهُ تقريباً»؛ واسترسل قائلاً:

أودُّ القولَ بأنني بعد قراءة وثيقتِكَ، ثمّ الاستماعِ إليك، أشعر قليلاً مثل ما قاله أغريبا للقديس بولس، "وأقنعتَنِي تقريباً بأنني سوريٌّ"، وبارتعاشٍ كبيرٍ أجازفُ باستجوابك؛ لأنني لا أحطُّ من قدرك مطلقاً، لكنني أعترف بحقيقةِ أنه إذا كانت شخصيتُكَ مثلَ ذكائك، فإنك رجلٌ جيد جداً. ولدتُ في جمهورية أُلحقت بالولايات المتحدة وهي الآن ولايةُ تكساس، وقال رجلٌ عظيمٌ هناك: "إن عقلاً مثقفاً هو الحارسُ العبقريُّ للديمقراطية وإنْ دعمتْهُ الفضيلةُ فذلكَ أعظم صفة للرجل". إنني أفِيكَ حقَّكَ قليلاً. فأنا لا أعرف مقدارَ الفضيلة لديك، لكنك تملك عقلاً جيداً[161].

وفاتت الاستفادة من ذكاءِ ألبرت ونزاهتُهُ، في النهاية، على كروسمان وزملائِهِ. وتقدّمُ مفكرةُ كروسمان وصفاً مرغماً لسبب عدمِ حصول حوراني على فرصةٍ للنجاح، وكان، في الحقيقة، مصدرَ تهديدٍ للرؤية العالمية الإنجليزية الأمريكية والمفهومِ الإمبريالي للتاريخ. وكان ألبرت جزءاً من المثقفين العربِ... الشبابِ والمتعلمين في جامعة بيروتَ، أو أكسفورد، والجذابين جداً بالنسبة إلى الرجلِ الإنجليزي المتعلّم. ولدى المثقفين العربِ رشاقةٌ فرنسيةٌ في التفكير والتعبيرِ، وهم مزيجٌ ساحرٌ من السوداوية الساخرة وإحساسٌ ثاقبٌ بالعمل التبادلي والمثاليةِ المبدعة، وباستلهامهمُ الأدبَ والتاريخَ والفلسفةَ الغربية، وإنْ والَوا عاطفياً ثقافتَهمُ المحليةَ، طوَّروا الشخصيةَ المنشطرةَ الحتميةَ تقريباً لأولئك المرغمين على العيش في بعدينِ منفصلينِ... مشوَّشينَ بالاحتكاك المضطرب للأفكار والمشاعرِ الشرقية والغربيةِ؛ المتعلمون العربُ شعبٌ ذو اهتمام وسحرٍ هائلين[162].

وما بدا مديحاً في الحقيقة لكاتب سيرة حياة حوراني[163] سببُ ارتيابِ كروسمان العميقِ بالألفة الإنجليزية العربية. فكانتِ «الشخصيةُ المنشطرةُ»

مجازاً عنصرياً شائعاً للقلق الاستعماري، الذي عمل على إضعاف حاملي النقد[164]. وبعد زيارةٍ إلى صالون كاتي أنطونيوس في كرم المفتي، واصل كروسمان إلغاءَهُ لشرعية العالمية العربية:

تسهلُ معرفةُ السبب في تفضيل البريطانيين للطبقة الراقية العربية على اليهود. فهؤلاء المثقفون العرب لديهم ثقافةٌ فرنسيةٌ، مسلّية ومتحضرةٌ ومأساويةٌ ومرحةٌ. وبالمقارنة معهم، بدا اليهود برجوازيين متوترين من أوربا الوسطى. ولما كنّا نقود السيارة عائدين قال لي مسؤولٌ بريطاني: "القدسُ فيها مجتمعان، لا ثلاثةٌ. واحدٌ إنجليزي عربي والآخرُ يهودي. ولا يمتزجُ الاثنان أبداً»[165].

ولم يتذكر كروسمان ألبرت بأنهُ كان طالباً يدرس لديه، أو يُشِر حتى إلى شهادة حوراني أمام اللجنة، لكنَّ الرجلَ، الذي رآهُ وريث أنطونيوس الطبيعي، كان ذروة الثقافة الإنجليزية العربية، والنظير الذي يمكن به أن يُظهر، بالمغايرة، دفاعَهُ عنِ المستوطنين الصهاينةِ بأنهم مستضعفون يهود. وفي مذكراته، سخر من حوراني لتوجيهه طعنةً أخرى للثقافة الإنجليزيةِ العربية:

تناولت العشاء الليلةَ في مطعم عربي مع ألبرت حوراني والجميلةِ لولي أبو الهدى وبعض أصدقائِهما. وتحدثنا حتى الثانيةِ صباحاً. ويبدو أنَّ حوراني انشغل بإعداد القضية لتقديمها بوساطة المكتب العربي. وكان مؤلّفُ وثيقةِ معهد تشاثام بخصوص الشرق الأوسط، التي سبّبتِ الكثير من المشكلات[166]، وصديقٌ مقربٌ لبيلي، سكرتيرَ وزارةِ خارجيتنا. وهو وأصدقاؤهُ ناقدون جداً، لكن بنوعٍ متسامح لطريقةِ القيادةِ العربية الحالية وأساليبِها في الدعاية. ففَهِمَ هؤلاء الشبابُ بريطانيا، وأدركوا أن الدعاية الأكثرَ فاعليةً اتصالات في الأماكن الصحيحة، مترافقة بتوثيقٍ هادئ يخفي حقيقةَ أنها دعايةٌ. لكنهم في الحقيقة أكثرُ عناداً في سياستهمْ من الزعماء القدماء. وأفترض، جزئياً، لتبنّيهِمُ الطابعَ الغربي، أنهمْ فعَلُوا ذلك للتعويض

عن أيِّ تحيز غربي بالمبالغة في القومية، لكنْ بدرجةٍ أكبرَ؛ لأنهم يدركون أن الهيكلَ الاجتماعيَّ الحالي لن يدوم طويلاً، وأن الحركاتِ السياسيةَ الجديدةَ ستكونُ قوميةً متطرفة. وحوراني مصيب جداً في شعوره بأنه إنْ مثَّلَ العربَ المثقفين في فلسطينَ، فإن عليه التحدثَ بلغةِ المفتي نفسِها، وإلا فإنه سيُرفَضُ لكونه عميلاً بريطانياً، منذ أنْ عمل باهتمامٍ كلّي مع معهد تشاثام خصوصاً(167).

وعيبُ مقولة ألبرت، بكلمة أخرى، أنَّ «رجلَ محاكاةٍ» مثّلها(168)، وكان مؤلّفُها «الإنجليزي العربي» أكثرَ بريطانيةً من أن يريح الإمبريالية. وأتاحتْ هيمنةُ «ثقافةِ النخبةِ الإنجليزيةِ العربية» المزعومةِ في فلسطينَ لكروسمان تقديمَ ميولِهِ الصهيونيةِ بكونها معارضةً، وإرهابَ الهاغانا بكونه صادقاً مع مُثله الاشتراكية. وذَكَّرَتْهُ الحركةُ الاشتراكيةُ الصهيونية هاشومير هاتسعير بالأفضلِ في الاشتراكيتَينِ الألمانيةِ والنمساويةِ(169). وبالمقابل، لم يتلاءم عربُ الطبقةِ الدنيا مع مخططِ اشتراكيةِ كروسمان أيضاً. وخلال «جولته في القرى العربية»، قرّر أن النزاعَ، من ناحية، صراعُ تطورٍ متفاوتٍ بين «عربِ الجبلِ» -المقيدين بنظام إقطاعي؛ إذ كان للنزاعات الدمويةِ والمنافساتِ العشائريةِ أسبقيةٌ على زراعة الأرض- ومن ناحيةٍ أخرى المستوطنون الصهاينةُ على الساحل مناراتٌ جادةٌ للإنتاجية الزراعية. وزار كروسمان أيضاً اتحاداتِ العمالِ الفلسطينيةَ، فوجَدَها بإدارة محامينَ مشبوهينَ، أو أنها تعتنقُ «الستالينيةَ العالميةَ» تقريباً(170). وعلى أيَّةِ حالٍ، «ستكون هذه الحركةُ العماليةُ الجديدةُ أكثرَ معاداةً للإمبريالية بكثيرٍ؛ أيْ أكثرَ قوميةً من مُلَّاكِ الأراضي ورجالِ الأعمالِ العرب الذين يسيطرون على اللجنة العليا الآن»(171).

وبالمقابل، لدى عودتِهِ من «يوم سياحةٍ اشتراكيةٍ» مع صديقِهِ وحارسِهِ الجديدِ، هوروفيتس، أضفى كروسمان بشكلٍ فعَّالٍ على نظريةِ عملِ لوك لاكتساب الملكية طابعاً ماركسياً، يحقُّ وفق منطقِهِ للمجموعة التي تحوِّلُ

الأرضَ إلى منتجة أن تقومَ بإدارتها[172]. وكان لروّاد العملِ الصهيوني ميزةُ أنَّهمْ غيرُ مضطرينَ لإعادة بناء مجتمعٍ رأسمالي. وبدلاً من مجرّد إضفاءِ الطابعِ الاشتراكي على الصناعات المفلّسة، طوروا صناعاتٍ مربحةً جديدةً واشتراكيةً منذ البداية[173].

خاتمةٌ واستنتاجٌ:

ربما منع صمودُ حوراني الأخيرُ أمامَ لجنةِ (AAC) التقسيمَ لفترة قصيرة. وفي رسائلَ إلى محرّرِ التايمز بعد كتابةِ تقرير (AAC)، وبعد دفاعِ كروسمان عنه علناً؛ لأنه «يستندُ إلى مراعاةٍ كاملةٍ لوجهتي النظر كلتَيهما، واختيارٍ متعمّدٍ، ولو على مضضٍ، للظلمِ الأقلِّ»، كشفَ حوراني «سوءَ فهمِ كروسمان الكاملَ لمشكلة فلسطينَ». وانتقل حوراني إلى فرعِ المكتبِ العربي في لندن، في إيتون بليس رقم (92)، وحاولَ إقناعَ الجمهورِ البريطاني بأن «قضيةَ فلسطينَ ليست بين طرفين على المستوى نفسِهِ، وكلٌّ منهما يطالبُ بأكثر ممّا يستحقّ... وغيرُ قادرٍ على الموافقة... من دون وساطاتٍ حميدةٍ من طرف ثالثٍ. فالقضيةُ بين سكانٍ أصليين يطالبون بالحقوق العاديةِ والثابتةِ في أن يقرّروا بأنفسهم قضايا ذاتَ أهميةٍ عامّةٍ كالهجرة، والأقليةِ المهاجرةِ التي تحاول تأسيسَ دولةٍ بمساعدة قوىً خارجيةٍ[174]. وفي رسالةٍ أخرى إلى المحرّر، واجهَ حوراني صعوبةً مع السير ريجينالد كوبلاند، أحدِ مؤلفي تقرير بيل عام (1937)، وكتَبَهُ لرفض فكرةِ عربيةِ فلسطينَ واستقلالِها على أسسٍ أنَّ «اليهود لا يمكن تركُهمْ "لنوايا حكومةٍ عربيةٍ حسنةٍ"». فلم يكنِ الموظفُ الطيّبُ «راغباً تماماً في ترك عددٍ كبيرٍ من العرب لنوايا حكومةٍ يهوديةٍ حسنةٍ» فحسب؛ لكنه أخفق أيضاً في تحملِ مسؤوليةِ شروطِ الكتاب الأبيض عامَ (1939) و«الظهورِ الكاملِ للتطرّف الصهيوني»[175].

وكانت هذه اعتراضاتٍ عقيمةً، وربّما أدرك حوراني ذلك. فالقوة -كما خشي- سرعان ما ستنتصر إذا أطاح الصهاينةُ بالتاريخِ والجغرافيةِ الفلسطينيين كليهما[176]. وتوصياتُ لجنة (AAC) إلى بيفين وترومان أخطأتْ بقصدها

الحذِرِ: فلسطينُ ستبقى تحت الوصايةِ الدولية؛ وتشجعتِ المساواةُ في التطور الاقتصاديِّ والسياسيِّ والتعليميِّ والملكيةِ؛ والناجون من المحرقة سيدخلون فلسطينَ ودولاً أخرى فوراً من دون شرط. وعلى أيَّـةِ حالٍ، أعيدتْ فكرةُ التقسيم لمّا اختتمتْ لجنةُ (AAC) مهمتَها. وقدّمتْ لجنةُ الأممِ المتحدة الخاصةُ بفلسطينَ (UNSCOP)، والتي جالتْ فلسطينَ في صيف عام (1947)، لكنَّ القيادةَ الفلسطينيةَ المخذولةَ قاطَعتْها، تقريراً بالأغلبية، يوصي بإنهاء الانتدابِ والتقسيم البريطانيين المستندَينِ إلى المساواة السكانيةِ وحمايةِ الأقليّة والوحدةِ الاقتصادية.

واختزلتْ مرتبةُ اقتراحِ حوراني بخصوص دولةٍ فلسطينيةٍ ديمقراطيةٍ واحدةٍ إلى تقريرِ أقليةٍ تتكون من ثلاثِ دولٍ معارضةٍ. وحين اجتمعتِ الأممُ المتحدة في (26 تشرين الثاني 1947)، صوّتتْ جميعُ الدولِ الأوربية والولاياتُ المتحدة وكندا والدولُ التابعةُ لها لمصلحة التقسيم، وصوّتتْ جميعُ الدولِ الآسيوية ضدهُ. وخصّصَ القرارُ رقم (181) الصادرُ عنِ الجمعيةِ العامةِ للأمم المتحدة (56%) من فلسطينَ الواقعةِ تحت الانتدابِ للدولةِ اليهودية المستقبلية و(42%) للفلسطينيين مع بقاء القدسِ وضواحيْها تحت الإدارة الدولية. وكان اندلاعُ النزاعِ العسكري بين الفلسطينيين والمستوطنين الصهاينةِ في كانون الأول (1947) يعني أنه حين أنهتْ بريطانيا انتدابَها، وأعلن بن غوريون دولةَ إسرائيلَ في (14 أيار 1948) اكتسبتِ الدولةُ اليهوديةُ بالقوة (77%) من فلسطينَ، واحتلّت القدسَ، وتسبّبت في نزوح عدد كبير من السكان الفلسطينيين المرحَّلينَ داخلياً.

وترك موسى العلمي القيادةَ الفلسطينية كياناً محطماً، وشعر بأنه تعرّض للخيانة من قرار بيفينَ بمغادرة فلسطينَ، ومن سياسيِّيْ جامعةِ الدول العربية، الذين اتهمَهُ بعضُهمْ باختلاسِ أموالِ التنمية الفلسطينية[177]. وأغضبَهُ عجزُ القيادةِ الفلسطينيةِ العسكريُّ في النكبة[178]. وتحرّك تشارلز عيسوي للبحث في سياسة الأممِ المتحدة الاقتصاديةِ، وتابعَ ليصبحَ «مؤسّسَ اقتصادِ الشرقِ

الأوسط الحديث»[179]، وعاد إلى النشاط الأكاديمي عام (1961) بمنصب بروفيسور اقتصادِ الشرق الأوسط في كولومبيا وبرينستن، وتقاعد عام (1986)[180]. وظلّ سيسيل في محافلِ واشنطن الدبلوماسية، وعمل لدى الحبيب بورقيبة، زعيمِ المقاومةِ التونسية للحكم الفرنسي[181]. وبقي مستشارَ بورقيبة حتى عام (1967)، ثم عمل لدى الأمير حسن الأردني ومجموعةٍ كبيرةٍ من شركات النفط. ويقطن اليوم بيتَ أسلافِهِ في مرجعيون، جنوبَ لبنانَ، وتحمّلَ الغزواتِ الإسرائيليةَ المتكرّرةَ بصبر ورضوخٍ[182]. وكان ألبرت، أيضاً، مصدوماً بانتصار العنف وهزيمةِ القضيةِ في فلسطينَ. وعمل في فرعِ لندن للمكتب العربي بعد جلسات استماعِ القدس لكنه توصّل إلى قبولِ أن التقسيمَ كان حتمياً أمام الرضوخِ الغربي للقوةِ العسكريةِ الصهيونية. وبإدراكهِ أن هذا موقفٌ يتعذّر تسويغُهُ علناً، قرّرَ الانسحابَ من السياسة الفلسطينية، وعاد إلى أكسفورد في كانونَ الثاني (1948).

وحدّدتْ خسارةُ فلسطينَ، على نحو أقلّ، نهايةَ الفكر الليبرالي العربي، من تحديدها نهاية الثقةِ العربيةِ في الإمبريالية الليبرالية، وإقرارِ الوسيطِ السياسيِّ العربي مثل أنطونيوس والعلمي وحوراني. ورفضتِ الاشتراكيةُ البريطانيةُ، كما أثبت كتيب كروسمان ومايكل فوت «ميونخ فلسطينية؟»، وفَهِمَ التاريخَ العربي بشروطهِ الخاصةِ، وعاملَ الدعمَ الليبرالي للقومية العربية على أنها تسويةٌ، مثلما عاملَ سياسيون محافظون كأنتوني إيدن الاشتراكيةَ العربيةَ[183]. و«انفصل» اليساريون البريطانيون عنِ الصهيونية عام (1967) فقط[184]. ولم يرفضِ الصراعُ من أجل التحرير بعد عام (1948) المُثلَ العليا للحرية. لكنّه بالأحرى رفضَ إخفاقَ ثقافةِ ليبراليةِ النخبةِ الإنجليزية العربية بين الحربين. لكن ذلك موضعُ اهتمامِ دراسةٍ أخرى[185].

❊ ❊ ❊

الهوامش

أودّ أن أشكر روجر أوين وجيم كويلتي لمساهماتهما في هذا الفصل.

1- أ. حوراني في غالاغير (1994: 22).

2- س. حوراني (1984: 17-18).

3- كولينغوود (1939: 159-163).

4- صاغ إيلي قدوري (1976) مجازَ المتاهةِ للتعبير عن كراهيته للمثالية في السياسة كلِّها وللمسؤولين العرب والليبراليين البريطانيين الذين تصرفوا فوق موقعهم ومقدرتِهِمْ في الشؤون العالمية خصوصاً. يشارك هذا الفصل في نقد أوليري (2002) لحنين قدوري إلى الإمبراطورية البريطانية.

5- مايرز (2003) بيتربرغ (2008).

6- لكتابات حديثة ناقدة مهمّة للإمبراطورية الليبرالية، انظر مهتا (1999)؛ بيتس (2005)؛ مانتينا (2010)؛ سارتوري (2014)؛ مسعد (2015).

7- لمناقشة نظرية العروي التاريخية، انظر مقدمة هذا الكتاب، وشويري (1989). ولظهور «النظرية التاريخانية الطويلة الأمد» في الفكرينِ الليبراليينِ الهندي والعربي، انظر فصل س. أ. بايلي رقم 12.

8- أ. حوراني في غالاغير (1994: 20).

9- هاليداي (1992).

10- عيسوي (1989: 4).

11- لدى حتّي، بروفيسورِ اللغات السامية في جامعة برينستن من (1926) إلى (1954)، مهنةٌ أكاديميةٌ أضاءت طريقاً تبعه العديد من الطلاب اللبنانيين والعرب منذ تخرجه في الجامعة الأمريكية في بيروتَ عام (1908). وتابع حتّي دراساته العليا في جامعة كولومبيا -«ربّما لأنه وجد هناك مجتمعٌ لبنانيٌّ في شارع واشنطن في مانهاتن السفلى، وطعامٌ لبنانيٌّ، وكنيسةٌ مارونيةٌ»- قبل عودته إلى الجامعة الأمريكية في بيروت

(AUB) عام (1915) ليصبح بروفيسورَ الجامعةِ الأولَ في «التاريخ الشرقي»؛ ج. ستاركي (1971).

12- مرمورة (1984: 1- 10)؛ ج. حوراني (1961).

13- أ. حوراني في غالاغير (1994: 22-23).

14- ناشماني (1997: 103).

15- أ. حوراني في غالاغير (1994: 23). وعلى أيَّـةِ حالٍ، لكتاب حتّي لحظاتُهُ القابلةُ للتعليم، على سبيل المثال: «كان العلماءُ العربُ يدرسون أرسطو لما كان شارلمان ولورداته، كما وصلت الأخبار، يتعلمون قراءةَ أسمائهم. وكان العلماءُ في قرطبةَ، بمكتباتِهِمُ العامةِ الكبيرةِ السبعَ عشرةَ، والتي تضمنت واحدة منها فقط أكثر من 400000 مجلد، يتمتَّعون بالحمامات الفاخرة لما كان غسلُ الجسم يُعدّ عادة خطرة في جامعة أكسفورد». حتّي (1943: 5).

16- لويس (1950)؛ حوراني (1991)؛ روغان (2009).

17- ج. ستاركي (1971).

18- ميتشل (2004)؛ لوكمان (2010: 123-163).

19- عيسوي في غالاغير (1994: 47). انظر أيضاً: عيسوي (1993).

20- عطية (1946).

21- عيسوي (1989: 3).

22- المرجع نفسه.

23- س. حوراني (1984: 18).

24- حول تأثير ج. د. هـ. كول على الاقتصاديين الفلسطينيين، انظر إسهام س. سيكلي بهذا الكتاب.

25- عيسوي (1993: 144).

26- المرجع نفسه.

27- كيلمان (2012: 115-117).

28- حلّت شيرا روبنسون (2013) هذا اللغز الواضح مؤخراً.

29- س. حوراني (1984: 20-21). حول صهيونية برلين، انظر: كاوت (2013: 247-261).

30- محادثة مع آفي شاليم، إدينبرغ، 21 آب 2015.

31- س. حوراني (1984: 19)؛ أ. حوراني (1993: 29)؛ عيسوي (1993: 145).

32- مينك (1969: 1)؛ عيسوي (1989: 4).

33- كولينغوود (1939). حول الجوّ الفكري في المجدلية خلال الثلاثينيات، انظر: ج. باتريك (1985).

34- كولينغوود (1939: 25).

35- إيغرز (1995)؛ بوبر (1957).

36- د. سكوت (1999: 5-6، 2004: 51- 55).

37- تولي (1988)؛ سكينر (2002).

38- عيسوي (1989: 4).

39- كولينغوود (1939: 73).

40- كولينغوود (1994).

41- كولينغوود (1939: 74).

42- عيسوي (1989: 4-5).

43- أ. حوراني في غالاغير (1994: 23).

44- المرجع نفسه.

45- أندرسن (2011).

46- حوراني (1962: 317-318).

47- ألبرت حوراني، «بريطانيا العظمى والقومية العربيةُ»، الأرشيفات الوطنية للمملكة المتحدة، **FO141/1428**، تموز 1943.

48- شرابي (1966 و1970).

49- شرابي (2008) 14-33.
50- المرجع نفسه، 53-60.
51- المرجع نفسه، 147.
52- ديفيدسن (2005).
53- ناشماني (1997: 113). تميّز سيسيل، أيضاً، بأنه سوري، قبل أن ينذره لقاء أنطون سعادة بسوء الاستعمال الفاشي للتعبير. س. حوراني (1984: 147-148).
54- أ. حوراني (1946).
55- أ. حوراني (1947: 119). قلّل حوراني لاحقاً من قيمة كتابه الأوّل، ولم يرغب في نشره ثانية.
56- أ. حوراني (1966/ 1981: 124).
57- أ. حوراني (1962: 309). تضمّنت هذه المجموعة في الثلاثينيات إسماعيل خالدي ونادين دمشقية وعوني دجاني، وبعد عام (1948) جماعة جورج حبش الأكثر راديكالية بكثير. وأغلق زريق الوثيقة لأنها مسيسة جداً عام (1955)، بعد أن أصبح الرئيس المؤقت للجامعة. انظر أندرسن (2011: 50).
58- للمزيد حول حياة زريق، انظر المقدمة والعظمة (2003).
59- أ. حوراني (1993: 32).
60- وثائق قسطنطين زريق الأرشيفية، مكتبة جافيت، AUB، «ألبرت حوراني إلى كوستي زريق، أكسفورد، 31 آذار 1940». أشكر جميلة غدار لتزويدي بإمكانية الوصول إلى هذه الرسائل.
61- زريق (1939: 24-25).
62-رودنسون (1988: 5).
63- هوبوود (2003: 128).
64- مالك (1977). أنهى مالك مهنته الأكاديمية بكونه رئيسَ مركزِ جاك

ماريتين للفلسفة الأخلاقية والسياسية في الجامعة الكاثوليكية في أمريكا بين عامي (1981 و1983).

65- ميتوما (2010: 232)؛ شرابي (2008: 19).

66- مالك (1956: 263).

67- شرابي (2008: 23، 25، 28).

68- حوراني في غالاغير (1994: 24).

69- هوبوود (2003: 128).

70- حوراني (1946: 265).

71- المرجع نفسه، 119.

72- حوراني (1947: 123).

73- المرجع نفسه، 125.

74- شارك تسعة عشر خريجاً في (AUB) (ثلاثةُ لبنانيينَ، وستةُ سوريينَ، وثمانيةُ عراقيينَ، وإيرانيٌّ واحدٌ، وسعوديٌّ واحدُ) في اجتماعات تأسيس الأمم المتحدة، ومن المحتمل أنه أعلى عددٍ للمندوبين الرسميين من أيّة جامعة واحدة. انظر نادي رؤساء (AUB) (2013). أشكر هشام صفّي الدين على هذا المصدر. وثمّة نساءٌ عربياتٌ، بمن فيهن أنجيلا جرداق خوري (1915-2011)، وبيديا أفنان من العراق، وعزيزة حسين من مصر، عملنَ في لجنة الأمم المتحدة الثالثة؛ إذ، كما يناقش ر. بورك (2010: 49-50، 113-125)، قاتلن هنّ ونصيراتٌ أخرياتٌ للنسوية من الدول المستعمَرة سابقاً المندوبينَ الأوربيينَ والذكورَ لضمان أن انتصارَ حقّ تقرير المصير لم يضحِّ بالتطبيق العالمي لحقوق الإنسان.

75- غليندون (2001).

76- شرابي (2008: 25).

77- مثل: - مالك (1952، 1956).

78- جندزيير (1997).

79- حوراني (1991: 71).

80- حوراني (1980: 104-134).

81- من أجل رفض حوراني النظر في السياق المؤسساتي للاستشراق الذي شكله جيب، انظر سعيد (1978: 275-284، 340-341).

82- حوراني (1955).

83- كان هـ. أ. ر. جيب وهارولد بيلي وحاييم وايزمان من فريق هذا الفصل، وساهموا في الاستطلاعات.

84- أ. حوراني في غالاغير (1994: 34)؛ ب. وليمز (2003).

85- ب. وليمز (2093). تضمّنتِ الكتبُ المنشورة تحت رعاية معهد تشاثام عمل جيب وبراون (المجتمع الإسلامي والغرب)، وتواريخَ الضابط العميد س. هـ. لونغريغ لانتداب سورية والعراق (1953، 1958)، ومقالاتِ حوراني المبكرةَ حول لبنان وسورية (1946) والأقلياتِ العربية (1947).

86- فريدمان (1999: 80-83).

87- وايزمان (1946).

88- توينبي (1917).

89- توينبي (1934-1961، الجزء 2: 252-254).

90- وفد فلسطين العربي (1921).
http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/48A7E5584EE140348525 6CD8006C3FBE

91- بويل (2001: 257).

92- حوراني (1955).

93- المرجع نفسه. انظر أيضاً: قدوري (1970: 374).

94- ماكنيل (1989، 224).

95- قدوري (1970: 355).
96- لونغريغ (1958: 116-117)، مقتبس في قدوري (1970: 386-389).
97- قدوري (1970: 384).
98- سعيد (1978: 263، 279).
99- غرشوني (2006).
100- أ. حوراني (1977/ 1981: 193).
101- بيلي (1990: 117).
102- أ. حوراني (1977/ 1981).
103- بحيري (1989: 177).
104- كليفلند (1997: 84).
105- كليفلند (1997: 65-86).
106- هورفيتس (1950). كان ج. س. هورفيتس ضابطَ مخابرات فلسطينَ في وزارة الخارجية في الحرب العالمية الثانية وبعدها. ووظّف عيسوي لاحقاً لتدريس اقتصاد الشرق الأوسط في كولومبيا. انظر هورفيتس (1994: 73-74، 83).
107- ألبرت حوراني، «بريطانيا العظمى والقومية العربية»، **FO141/14281**، تموز (1943).
108- س. حوراني (1984: 42-43).
109- و. خالدي (2005).
110- حفيدة أبو الهدى الصيادي -انظر فصل غزال- لولي من أوائل النساءِ العربيات اللواتي تخرجن في أكسفورد؛ روش (2012).
111- س. حوراني (1984: 40-41)؛ ت. ألتونيان (1990).
112- وهبة (1982: 103-104).
113- ج. كرايمير (1999).

114- س. حوراني (1984: 44-46).

115- شايتاني (2002: 43-47)؛ ناشماني (1987: 61).

116- و. خالدي (2005: 70).

117- شلايم (2001: 23).

118- س. حوراني (1947)؛ غوما (1977).

119- المرجع نفسه، 66. أُغلق مكتبا باريس وموسكو بسرعة نتيجة قلّة التمويل.

120- و. خالدي (2005: 60).

121- أ. حوراني (1988).

122- المرجع نفسه، 24. حول سياسة الوجهاء، انظر حوراني (1968).

123- سيسيل حوراني (1984: 57)؛ و. خالدي (2005: 75-77).

124- كاهلر (1967: 123-130).

125- عُرضت على آينشتاين، الذي شهد أيضاً في جلسات استماع لجنة (AAC)، الرئاسة الإسرائيلية عام (1948)، لكنّه رفض. انظر روو وشولمان (2007: 340-355).

126- المرجع نفسه، 130-138. للسمة «المعادية للتاريخية» في الصهيونية، انظر: مايرز (2003). وسنرى لاحقاً، عدّ المؤيدون للثنائية القومية من اليهودِ المطالبَ اليهوديةَ في فلسطين ذاتَ علاقة كبيرة «بالحقوق التاريخية»

127- كاهلر (1967: 145-146).

128- انظر، على سبيل المثال، إلكينز وبيدرسن (2005)؛ فصلية الأطلسي الجنوبي 107: 4 (2008)؛ ودراسات الاستيطان الاستعمارية 2: 1 (2012).

129- حصلت نجلاء عز الدين (1908- 2007) على الدكتوراه في شيكاغو عام (1934) بأطروحة في «الأصول العرقية للدروز». وحاولت،

بإشراف أسعد رستم، دَحْضَ زعم حتّي وتوينبي بأن الدروز لم يكونوا عرباً. وبعد بضع سنوات من التعليم في بيروتَ، عادت إلى أمريكا لإدارة مكتب جامعة الدول العربية الجديد في واشنطن.

130- ميلير (2004).

131- ميلير (2000: 212).

132- ناشماني (1987: 66-81)؛ كروسمان (1946: 23-25)؛ خالدي (2005: 74).

133- كروسمان (1946).

134- تلقى حاييم وايزمان معلوماتٍ مختصرةً عنه هكذا: «لا أحد من الجانب البريطاني للوفد عليك أن تخشاه سوى ديك كروسمان. فهو أذكى المجموعة وأبرعُها -اشتراكيٌّ حقيقيٌّ ويساريٌّ في ذلك. ورجلٌ تجب مراقبتُهُ وخشيتُهُ كذلك، وهو إرني بيفين». في هاوارد (1990: 119).

135- هاوارد (1990: 10-14).

136- كروسمان (1946: 15).

137- المرجع نفسه، 50.

138- المرجع نفسه، 49.

139- كتب كروسمان مخطوطة معاينة معسكر الاعتقال الألماني الواقعية، البرنامج الوثائقي الرسمي للحكومة البريطانية عام (1945) حول معسكرات الاعتقال النازية.

140- المرجع نفسه، 176.

141- ناشماني (1997).

142- المرجع السابق، 107.

143- حول تشويه سمعة الحاج أمين، انظر: أشكار (2010: 131-173). ولسيرة ذاتية، انظر: مطر (1992).

144- ناشماني (1997: 111، 139، 146).

145- أ. حوراني (2005: 88).

146- المرجع نفسه، 81.

147- المرجع نفسه، 82.

148- المرجع نفسه، 84.

149- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

150- المرجع نفسه، 86.

151- المرجع نفسه، 87.

152- المرجع نفسه، 89.

153- في شهادته السابقة المكتوبة أمام لجنة (AAC)، أخذ ألبرت في الحسبان جذور معاداة السامية بالطريقة التي عالج اليهود وفقها قضية قمعهم تاريخياً في أوربا (حوراني، 1974). وكان هذا المفهوم مشابهاً لنص حنة آرنت (1939) حول معاداة السامية (ج. كوهن، 2007: 121-146)، وتركهما كلاهما عرضةً لتهمة لوم اليهود على معاداة السامية. انظر ناشماني (1997).

154- نشر في ماغنيس وبوبر (1947). وصفت حنة آرنت ماغنيس بأنه «ضميرُ الشعب اليهودي». هانسن (2012: 33).

155- ماغنيس وبوبر (1947: 50).

156- المرجع نفسه.

157- حول النظرية التاريخانية المعادية للصهيونية، انظر: مايرز (2003) وبيتربرغ (2008).

158- حول القانون الدولي وفلسطين تحت الانتداب، انظر: قطان (2009).

159- أ. حوراني (2005: 83).

160- القاضي هتشيسون مقتبس في ناشماني (1997: 113).

161- هتشيسون مقتبس في ناشماني (1997: 115).

162- كروسمان (1946: 111).

163- سديري (1999: 15-16).

164- بهابها (1994).

165- كروسمان (1946: 132-133).

166- في التقرير موضع السؤال، ناقش حوراني بأن على الحكومة البريطانية معاملةَ القوميةِ العربية على أنها فرصةٌ لا تهديدٌ. انظر: «بريطانيا العظمى والقومية العربية»، **FO141/14281**، تموز 1943.

167- المرجع نفسه، 134.

168- بهابها (1994).

169- كروسمان (1946: 176).

170- من أجل وصف تاريخي للشيوعية العربية واليهودية المشتركة في فلسطين، انظر: بديري (2010/1979).

171- كروسمان (1946: 168).

172- لوك (1970: 129-141). انظر أيضاً: نوتسيك (1974: 174-182، 253-262)؛ ومانتينا (2010: 119-147). في بيان حوراني، بالمقابل، نكتشف لديهِ آثارَ كراهيةٍ للاستحواذ الاستعماري وإضفاءَهُ لصفة العالمية، خصوصاً، على الحقّ في قابلية الحركة وواجب الكرم. انظر مثلاً: فليكسشوه ويبي (2014).

173- كروسمان (1946: 171).

174- ألبرت حوراني، «فلسطين»، التايمز، 31 أيار 1946.

175- ألبرت حوراني، «اليهودي والعربي»، التايمز، 30 تموز 1946.

176- ليفين (2005).

177- فورلونغ (1969: 148-163).

178- تأتي تأملاتُ العلمي القويةُ في الهزيمة، «درس فلسطين» (1949)، وترجَمَها سيسيل حوراني، في المرتبة الثانية فقط بعد النقدِ الذاتي

العربي والتدقيقِ النقدي السياسي الشامل لعمل قسطنطين زريق «معنى النكبة» (1948). لكنها، وحسب ألبرت، قدّمت أيضاً بياناً سياسياً واسعاً عنِ الليبرالية العربية التي وضعتْ حريةَ الكلامِ والحقوقَ المتساويةَ والوصولَ إلى التعليم والعنايةِ الطبيةِ الكافيةَ في مركز النشاطات السياسية العربية. حوراني (1988: 40-41).

179- mideasteconomics.html www.nytimes.com/2000/12/18/world/charles-p-issawi-84-dics-studied-

180- عيسوي (1993: 152-177).

181- س. حوراني (1984).

182- شديد (2012: 133-141).

183- كروسمان وفوت (1946)؛ بحيري (1989).

184- كيلمان (2012: 150-184).

185- وايس وهانسن (آتٍ لاحقاً).

❋ ❋ ❋

الجزءُ الثاني

توسعُ الخيال السياسي

«أفكارُنا حساسةٌ ومعقدةٌ كالفراشات، قد تنمو منذ بداياتها الأولى في الرحم السري لعقلٍ وحيدٍ، إلى أن تهزَّ مؤسساتِ المجتمع»[1]. هكذا يبدأ ألبرت حوراني دراسته المستشهد بها كثيراً حول (**الهلالِ الخصيب في القرن الثامنَ عشرَ**) على نحو شاعريٍّ. وتناقش دينا رزق خوري، في الفصل الثالث، أنّ هذا القرنَ يُعدُّ بوابةَ التاريخِ العميقِ للشرق الأوسط الحديث، وأنّهُ المتغلبُ على نموذج التراجعِ المنهكَ[2]. وقد وجدتْ غالبيةُ هذه المقالةِ طريقَها في فصول الفكرِ العربي المبكرة، وكذلك في تعبيره «سياسةُ الوجهاء» النموذجي (1969). لكنّها ظلت تمثل معالجته الواضحة الأساسية للقرن السابق للنهضة.

وكما رأينا في المقدمة، أتلفت الاتهامات الموجّهة إلى جهود بيتر غران الإبداعية لإعادة تخيّلِ تاريخِ الشرق الأوسط في القرن الثامنَ عشرَ، بوصفه قصةً تنافسيةً للتكاملِ الإقليمي في الاقتصاد العالمي المتجاوزِ من طرف المؤرخين الاجتماعيين والمستشرقين بعدم وجود بينات تجريبية كافِيةٍ[3]. وفي نهاية الثمانينيات، أعاد راينارد شولتس إثارة «هذه الحالةِ الراكدة» بالأطروحة المثيرة للفكر حول وجودِ تنويرٍ إسلامي في القرن الثامنَ عشرَ، وكنّا غافلين جداً ببساطة عن ملاحظتها. وحددتِ المواجهةُ الاستعمارية عملياً مفهوماً عالمياً حتى الآن للتاريخ ضمن انقسامِ ثقافي بدا فيه أنّ الشرق والغرب ورثا مكاناً وزماناً مختلفين كلياً[4]؛ فلم يكن تلقّي فرضياتِ شولتس الألماني أكثرَ تقبلاً مما كانت عليه فرضياتُ غران قبل عقدٍ من الزمن[5]. وإنْ كان نقاش

شولتس تأملياً، فهو يستحقُّ التقصّي. هل ينالُ التاريخُ غيرُ الأوربي اعترافاً في الغرب فحسب لو أنه محاطٌ بتعبيرات مألوفة مثل التنوير أو عصرِ النهضة؟ وهل يُعدُّ مرتضى الـزَّبِـيديّ، على سبيل المثال، مجرّدَ شخصيةٍ ثقافيةٍ مثيرة للاهتمام لأنه يذكرنا بموسى مندلسون(*) وبإمكانيةِ تخيّلِ تنوير غير مسيحي؟ هل «يحتاج» المسلمون إلى عصرِ تنوير، والإسلامُ ظهر كونه ديناً مستنيراً في المقام الأولِ؟[6]

وفي دراسته الشاملة للمنطق العربي، ميز خالد روايب الإيقاعاتِ البعيدةَ المدى والمبعثرةَ جغرافياً لتوسعِ القدراتِ العلميةِ المتنافسةِ للفكر العربي وتقلصِها. وتمتعت نصوصٌ لعلماءَ أفريقيين شماليين في المنطق، مثل الحسن اليوسي(**) (توفي عام 1691)، على سبيل المثال، بشعبية كبيرة بين بعضِ علماءِ مصر؛ وكرهَ آخرون، مثلُ الـزَّبِـيديّ، هذا التوجهَ. وبدلاً من ذلك دفعوا باتجاهِ دراساتِ الحديثِ[7]. ووُجِدَ انتشارٌ لدراسات الحالة واستطلاعاتٌ إقليميةٌ لتاريخ الشرق الأوسط الفكري في القرن الثامنَ عشرَ خلال السنوات الأخيرة: وأتى ذكرُ الشخصيتينِ البارزتينِ مرتضى الـزَّبِـيديّ (1732-1791) وعبدِ الغنيِّ النابلسيِّ (1641-1731)[8]. وكانت حركة الدير في بلاد الشام عموماً، ومؤلفُ المعاجم فرحات جرمانوس (1670-1732 تقريباً) على نحو خاص، معاصرةٌ لهؤلاء العلماءِ الصوفيين الجوالين[9]. وطبَّقَ الحلبيُّ المكيافلي، مصطفى نعيمة (1665-1716)، وهو

(*) فيلسوف ألماني يهودي (1729-1786) دافع عن التسامح الديني، وكان من رواد حركة هاسكالا (التنوير) التي نادت بضرورة اندماج اليهود في المجتمعات الأوربية، ونشر التنوير والتسامح، وفصل الدين عن الدولة. ويُعدُّ في نظر بعض اليهود «موسى الثالث» بعد النبي موسى، وموسى بن ميمون. من أهم مؤلفاته (فادون) (1767)، الذي استوحى عنوانه من كتاب (فيدو) لأفلاطون. وهو والد دورثيا فيت، وحفيده الموسيقار فيلكس مندلسون. (المترجم).

(**) فقيه مالكي وأديب يُنعت بغزالي عصره، من قبيلة يوسي في المغرب الأقصى. (المترجم).

ابن ضابطٍ عثماني، الإطار الكلاسيكي للعدالة على أزماتِ عصره، وكتبَ أطروحاتِهِ السياسيةَ بالفارسية المعربة[10]. وافتتحتْ دراساتٌ حول المتصوفةِ الحلبيةِ المولدِ هندية العجيمي (1720-1798) وحركتِها (قلبُ المسيحِ الأقدسُ) فترةَ تاريخِ النساءِ الفكري[11]. وكذلك دلَّنا هيبرغر وخاطر على كيفيةِ صيرورةِ المسيحيةِ معربةً في بلاد الشام خلال القرن الثامنَ عشرَ، وأتاحَ للأجيال التالية من المسيحيين مجالَ العمل مع مواطنين مسلمينَ لإنشاء النهضةِ كونها حركةً عالميةً. وفي هذا المجال، كان ظهورُ الجمعية الكاثوليكية اليونانية في عشرينيات القرن الثامنَ عشرَ، بمؤرّخِها البارزِ خصوصاً نيكولا الترك (1763-1828)، طليعةً مبكرةً لتشكيل وعي عربي علماني[12].

وقدمتْ دراساتٌ في اليوميات العربيةِ الحديثةِ المبكرة والقصصِ الذاتية رؤىً جديدةً للحياة اليومية لدى النخبِ الدينية، مثلِ الشاعرِ والفيلسوفِ الصوفي المقيمِ في القدس، مصطفى بكري (1688-1749)، والمصنّفِ الدمشقي للسيرِ الذاتيةِ محمد خليل مرادي (توفي عام 1791)[13]. ويدفع السجلُّ التاريخي الرائع لابن بدير (ازدهر عام 1762)، الحلاقِ الثرثارِ للنابلسي في دمشق، حدودَ التعبيرِ الثقافي خارجَ «دراسة العلماء». وقد استبق ابنُ بدير ونقادٌ اجتماعيون ومجددون أدبيون ثانويون آخرون في القرن الثامنَ عشرَ «المثقفَ العامَّ للنهضة ومقالتَهُ الصحفية»[14]. وربما حفزتْ معظمُ هذه الثقةِ الثقافيةِ بالنفس في بلاد الشام خلال القرنِ الثامنَ عشرَ ثقافةً جديدةً من «التحقق». وتضمّنتْ علماءَ أكراداً وأفغانيين وفارسيين انتقلوا إلى دمشق ودرّسوا نصوصاً عربية لمعلقين فارسيين حول البلاغةِ والمنطقِ والقواعدِ والمجازِ[15]. وأسس مهاجرون صوفيون من شمال أفريقيا والهند طرقاً صوفيةً في الأقاليم العربية من الإمبراطوريةِ العثمانية، و«أعادت إلى الوطن» أفكارَ المبدعِ الصوفيِّ الكبير لما وراء الطبيعة، ابنِ عربي، الذي توفي في دمشق عام 1240[16]. وترك الرحالةُ وعالمُ الإنسانياتِ الموجودُ في كل مكانٍ أوليا

جلبي (1611-1682 تقريباً) شبكةً ثقافيةً عبر الإمبراطورية[17]. وعكستْ هذه التطوراتُ اتجاهاتٍ فكريةً أوسعَ في الإمبراطورية العثمانية، وفي إسطنبول خصوصاً، إذ أسس إبراهيم موتفريقا (1674-1745) إحدى أوّلِ آلاتِ الطباعة العربية في الشرق الأوسط، وعلى الفور نشر تاريخَ نعيمة العالميَّ للإمبراطورية العثمانية[18]. وفي مصر، ألقتِ المسيرةُ المهنيةُ الرائعةُ لعالم المنطق أحمد الدمنهوري (1689-1778)، من يتيم ريفي إلى مُوجِّهٍ في الأزهر، الضوءَ على القدرة الحركيةِ الاجتماعية بين رجالِ الدين واستقلالِهِمُ الفكريِّ النسبيِّ مقابلَ الدولةِ قبل النهضة[19]. وكانت مدينتا مكةَ والمدينةِ مركزين لدراسات الحديث جذبا العلماء من جميع أنحاء العالم الإسلامي[20].

وفي اليمن اشتهر محمد بن علي الشوكاني (1760-1834) بكتبه الـ(250)، التي تمتد عبر طيفِ الفارابي الثقافي، بقدر كونه رئيسَ قضاةِ صنعاءَ. ودافعَ عن تجديد المعتقد السُّنيّ في مجالٍ حكمتْ فيه سلالةٌ شيعيةٌ وكان التقليدُ -أيِ الثقةُ بسلطةٍ قانونية لشخصٍ ما من دون معرفة أساسِها- مفروضاً. وفي سنواتِهِ الثلاثينَ ومنصبِ قاضٍ ومدرسٍ عامٍّ، شجعَ الاجتهادُ السعيَ لإيجاد أجوبةٍ مقبولةٍ لأسئلةٍ شرعية، بإشرافِ ثلاثةِ أئمةٍ زيديين متتالين. وكان الشوكاني موفَّقاً بين تفسيراتٍ مختلفةٍ للإسلام أقلّ من الطموح «المسنَّنِ» للزيدية الشيعيةِ وظلتْ تأثيراتُهُ واضحة بعد فترة طويلة منِ انتهاءِ الحكمِ الزيدي عام 1962[21].

وجاء الدافعُ المؤثرُ لتطوير الفكر الإسلامي قبل النهضة من خارج الإمبراطورية العثمانية. فأطلق الشاهُ وليُّ اللهِ الدهلويُّ (1703-1762)[*]

(*) المُحدّث وعالم الدين الهندي المجدد، والمعروف بمسند الهند أبي محمد. عاش في أيام ضعف الدولة المغولية الهندية وشيخوختها. وترك مؤلفات في الحديث وعلوم القرآن وأصول الدين وفلسفة الشريعة والفقه والتاريخ والأدب. (المترجم).

إصلاحاً شاملاً ومشروعَ إحياءٍ في الهند انتقل إلى الأقاليم العربية من الإمبراطورية العثمانية بطلابٍ مثلِ الزَّبِيديّ وبانتشارِ المخطوطات[22]. وأدرك وليُّ اللهِ أن الحماسة والتشددَ والسفسطةَ الإسلامية أسبابٌ أصليةٌ للانشقاق الذي أدى إلى تقسيم إمبراطوريةِ المغول[23]. ولأنه عالمُ دينٍ بالفطرة، استهدفَ إعادةَ التوازنِ في عالم الإسلامِ الممزقِ بتحرير الطابعِ الاجتماعي من السياسي، والتوفيقِ بين الصوفيةِ والتقليدِ، والتوسطِ بين مدارس الفقهِ الإسلامي. وعموماً، كما ناقش دلال مؤخراً، مَثَّلَ وليُّ اللهِ نقيضَ معاصرهِ، محمدِ بنِ عبد الوهاب، فأيَّدَ «حقَّ المجتمع في فصل استعمالِ الفكر عنِ احتكار المتعصّبين المحترفين الحصريِّ للإسلام»[24].

ولا يزال التاريخُ الفكريُّ العربي الحديث المبكر في انتظار تأليفِهِ التاريخي[25]. وبالنسبة إلى كتابنا، نفعتِ «السياسةُ المعقدةُ بين العلماءِ الوهابيين والسلفيين والصوفيين في بغداد خلال أواخرِ القرنِ الثامنَ عشرَ وأوائلِ التاسعَ عشرَ في كونها نقطةَ تحوُّلٍ»[26]. وفي الفصل الثالث، تُخرِجُنا دينا رزق خوري من زمان النهضة ومكانِها المألوفين، وتقدّمُ شكلاً لفهم المذاهب والأفكارِ المؤثرة في سياقاتها التاريخية. وإنْ دعتْ عموماً للعودة إلى مصادر الإسلام الأصلية، فثمّةَ فجوةُ اختلاف في طريقة ارتباط الوهابيين والسلفيين بزملائهم المؤمنين عموماً والصوفيين بشكل خاص[27]. ويذكرنا فصلُها أيضاً بأن الخلافات المذهبيةَ لا تستطيع وحدَها تفسيرَ الأشكالِ والمساراتِ التي يتخذها الفكر.

وتتبنى رزق خوري الإطارَ التاريخي للتحليل المقدم في عمل الراحل س. أ. بايلي، الذي أسهم بفصل من فصول هذا الكتابِ، ووازَنَ بينَ الفكرَينِ الهندي والعربي في العصر الليبرالي[28]. وفي كتاب **(ولادةُ العالم الحديث)**، ميز بايلي ثمانينياتِ القرن السادسَ عشَرَ بأنها مرحلةٌ عالميةٌ للتقارب الثوري والمثالي[29]. وفي فرنسا وأمريكا الشمالية، ثارتِ الطبقاتُ الوسطى ضد الحكومات المَلَكِيَّة الأوربية لتجنيَ بذورَ التجارة الحرة التي زرعوها داخلَ

النظام التجاري. وفي مستعمرات السكرِ، التي جعلت هذا النظامَ يعمل، ثار العبيدُ الأفريقيون ضد طبقة المزارعين. وخلال ذلك، واجهتِ الإمبراطوريةُ العثمانيةُ، التي عانتْ من هزيمةٍ عسكريةٍ مدمرةٍ أمام روسيا ومن اتفاقيةِ السلام المذلة في كوتشوك كايناركا عام (1774)، تهديدَها الثوريَّ الحديثَ الأولَ من غزوٍ سعوديٍّ وهابيٍّ نهب كربلاءَ عام (1802)، وحاصر دمشقَ عام (1808)، وفي حركةٍ ثورية خارجَ الصحراءِ العربية الشرقية، التي كافحت لتأكيد الذات بالنقاء الأخلاقي والسياسي، وأصبحتِ الوهابيةُ «علامةً مميزةً لحداثة الأجيال اللاحقة»[30].

ظهر محمد بن عبد الوهاب (1703- 1791) أولاً في السجلات التاريخية طالباً، إلى جانب وليِّ اللهِ، لدى العالِم النقشبنديِّ المحمد هيا سندي (توفي عام 1750) في المدينة[31]. وتوصل الطالبان إلى تمثيل رؤيتينِ عالميتين للإسلام متعارضتَينِ تماماً. وبالمقارنة مع ولي الله، كان ابنُ عبد الوهاب مفكراً وحيدَ القضية. فتملَّكهُ مذهبُ التوحيد (إعلانُ وحدانيةِ الله)، وجرّم تفسيرُهُ الشخصيُّ له بأنه «التكريسُ الحصريُّ لعبادة اللهِ»؛ أيْ إيمانٌ بالشفاعةِ القدسية أو العلَميةِ؛ وأن أيَّ انحرافٍ عن هذا التوحيدِ الصارمِ يجب رفضُهُ ومعاقبتُهُ لأنه شركٌ (إشراكٌ بالله)؛ ولم يكنِ التقليدُ ولا الاجتهادُ ممارساتٍ عقائديةً صحيحةً. وبحسب تعبيراتِ ويبير، لم تكنْ مهمةُ ابنِ عبد الوهاب الدينيةُ التصرفَ بأنها ناقلةٌ بل وسيلةٌ للدين. وبسرعة نوعاً ما، تشكلتْ حولهُ طائفةٌ عبأتْ مفهومَ التوحيد كي «تشنَّ حرباً ضد المتشككينَ المستترينَ بالإسلام»[32].

ويبينُ جميل أيدين، في الفصل الرابع، تَعدّلَ الفكر الإسلامي بسبب الإمبريالية الغربية وبناءِ الدولةِ الشرق أوسطية منذ أواخر القرن الثامنَ عشرَ فصاعداً. وحولتِ «المسألةُ الشرقيةُ» الأديانَ إلى معالمَ للهوية والحضارةِ الإقليميةِ بين مؤتمر برلين عام (1878) والاحتلالِ البريطاني لمصرَ عام (1882). لكنَّ اللافتَ للنظر، في وصف أيدين للفكر السياسي الإسلامي في

العصر الليبرالي للإمبراطورية، هو الاعترافُ المتبادلُ بين الحكام السلاليينَ الغربيينَ والشرق أوسطيين. وجعل هذا مقبولاً سياسياً، في غالبية القرنِ التاسعَ عشرَ، أنّ سلطاناً مسلماً يجب أن يحكمَ المسيحيينَ، وملكاً مسيحياً يجب أن يحكمَ المسلمين. ولأنّ التوازنَ العسكري مالَ لمصلحة أوربا، حاولتِ الحكوماتُ الشرق أوسطية والمفكرون المسلمون، بنجاحٍ محدود، تعبئةَ الجماهير تحت راية السيادة الإسلامية والوطنية. وتطابقَ ابتكارُ فكرةِ الخليفة الحديثُ مع خسارة الإمبراطوريةِ العثمانية لأقاليمها ذاتِ الأغلبيةِ المسيحية في دول البلقانِ، والتي استقبلت عدداً كبيراً من السكان اللاجئينَ المسلمين بعد الحرب مع روسيا عام (1877-1878). وأثار السلطان-الخليفةُ العثمانيُّ، كونه زعيماً عالمياً، المسلمين حول العالم، وبثَّ الرعبَ في الجماهير الفرنسية والبريطانيةِ. لكنّ الجهادَ الإسلاميَّ العالمي المتوقع، الذي أثارتهُ روايةُ جون بوتشان الشعبيةُ (الدثار الأخضرُ)(*)، ومؤامراتٌ أخرى، أخفق في التحقق خلال الحربِ العالمية الأولى. وقاتل ثلاثُمئةِ ألفِ عربيٍّ مع الجيش العثماني في غاليبولي وحدَها، لكن نحو مليونِ جنديٍّ مسلم من شمال أفريقيا ومصرَ وجنوب آسيا قاتلوا من أجل هذا الحلفِ طولَ السنواتِ الأربع[33].

وأولع إيلي قدوري (1926-1992)، مؤرخُ الأفكار السياسية المحافظُ العراقيُّ المولدِ وخصمُ حوراني، على نحوٍ مشهورٍ، بأيام الإمبراطوريةِ الذهبيةِ. ومن خلال ما دعاه أيدين «الشرعيةَ بين الإمبراطوريات»، سيطرتِ النخب على الرعايا المذعنين، وكانت الأملاك آمنةً من جهة الدولة، ولم توجد قوميةٌ بعدُ لتغرسَ في الجماهير تخيلاتِ الحريةِ والمساواةِ والعدالةِ[34].

(*) رواية نشرت عام 1916 ضمن سلسلة تتألف من خمس روايات. مؤلفها جون بوتشان (1875-1940) وهو روائي ومؤرخ وسياسي اتحادي اسكتلندي. عيّنه الملك جورج الخامس عام 1935 حاكماً عاماً على كندا، وخدم الإمبراطورية في هذه الوظيفة حتى وفاته في مونتريال عام 1940. (المترجم).

وفي اتهامٍ مميزٍ للحكم الدستوري في الشرق الأوسط، رفض قدوري أيةَ محاولاتٍ للديمقراطية بعد «لحظةِ وثيقةِ مبادئِ الدستور»(*) العثمانيةِ عام (1808) كونها «محاكاةً ساخرةً» جلبتْ فقط غيابَ استقرارٍ اجتماعي، ودعتِ الأوربيين في النهاية لتثبيتِ الفوضى[35]. وكانتِ التجربةُ في تونسَ، خلال منتصف القرن التاسعَ عشرَ، أولَ نموذجٍ حاول فيه «الطغاةُ الشرقيون»، من دون جدوى، معالجةَ النخب، وأنْ يُحكِموا قبضتَهمْ على السلطة بالضريبة وإصلاحاتٍ أخرى. وبعد عقدٍ من الزمن حدثَ الأمرُ نفسُهُ في مصرَ، فخُلِعَ الخديوي في النهاية بانقلاب عسكري مصري. فالانقلاباتُ العسكريةُ أيضاً هي التي جلبتِ البرلمانَيْنِ العثمانيَّيْنِ الأولَ والثانيَ إلى الوجود في عامي (1876) و(1908) على التوالي. فمغزى وصفِ قدوري أن العرب غيرُ أكفاء للديمقراطية. والانقلاباتُ العسكريةُ العربية في الخمسينيات والستينياتِ كُتِبتْ في جينات الشرق الأوسط السياسي الحديث لا بسبب عمليةِ تصفيةِ الاستعمار غيرِ المتقنةِ.

وفي الفصل الخامس، يعيد توماس فيليب النظر في مصير الدستوريةِ في الشرق الأوسط، ويقدم تحليلاً مختلفاً قليلاً. ولا يفترض، كما فعل قدوري، أنّ أوربا القرنِ التاسعَ عشرَ امتلكت نموذجاً جاهزاً للديمقراطية سيخفق الشعبُ في الشرق الأوسط في مجاراته حتماً. وكذلك، يقارب فيليب بحثَ الدستوريةِ في الشرق الأوسط لا بكونه فعلاً للتلاعب في الحكم. ويضع بشكل حاسم الفارقَ بين حكم القانون المائل لأن يكون سلاحَ الدولةِ الاستبداديةِ الليبرالية في ألمانيا والإمبراطوريةِ العثمانيةِ وغيرِهما في العالم، والحكم الدستوري الكائنِ حلماً نبيلاً للمفكرين والمُشَرّعين في أنحاء العالم. وإنْ فُسِّرتِ الفكرةُ الدستوريةُ في الممارسة بالاستثناءات، فقد قامت بدورٍ

(*) وردت العبارة في الأصل «Magna Carta moment»؛ أي «لحظة وثيقة الحقوق العظمى» التي تشير إلى الوثيقة التي ألزم بها النبلاء الإنجليز الملك جون إقرارها في عام 1215، وهي وثيقة تشكل ضماناً أساسياً للحقوق. (المترجم).

حصنٍ سياسيٍّ ضد التفسيراتِ الرسمية للقانون. وبأخذها معاً، تقترحُ الفصولُ الثلاثة في هذا الجزءِ من الكتاب، في الحقيقة، كون الحواراتِ القانونية -سواءٌ أكانتِ القانونَ الدوليَّ أم القانونَ الدستوريَّ أم القوانينَ الدينيةَ- التقَتْ بشكلٍ مفاجئٍ في القرنِ التاسعَ عشرَ، وضيَّقتِ الفجوةَ بين المكافِحينَ عن فكرة إيجاد تفسيرٍ قانونيٍّ للإسلام والضاغطِينَ باتجاه الدستورية.

* * *

الهوامش

1- حوراني (1961: 35).

2- كلف حوراني بكتابة تتمة جيب وبوين (1957)، تاريخ اجتماعي مؤثر للتراجع الإسلامي تحت حكم العثمانيين. لنقدٍ دقيقٍ لمشروع جيب وبوين، انظر أوين (1976).

3- انظر أيضاً أوين وناف (1977).

4- قارن شولتس (1990) مع كوسيليك (2002: 155-169). يجب أن نضيف أن التنوير لم يكن لفتة عبقرية أوربية لكنّه معقول فكرياً وممكن مالياً فقط بسبب تجارة العبيد الأطلسية. انظر، مثلاً، بوك - مورس (2009).

5- قدم هارمان نقداً بناء (1994).

6- يُبرز هذه الحالة على نحو مشهور، من بين أمور أخرى، عبد الرحمن الكواكبي عام 1902 في كتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. انظر حنفي (1990)، وأبو زيد (2006).

7- رويحب (2010).

8- رايخموث (2009)؛ عكاش (200 '7)؛ تاماري (2012).

9- انظر، بشكل خاص، عمل هيبرغر (1994، 2009 و2010).

10- توماس (1972). للجيل القادم من المكيافليين العثمانيين، انظر أكسان (1993).

11- هيبرغر (2013)؛ خاطر (2011)؛ باتيل (2013).

12- البستاني (1937)؛ ت. فيليب (1984).

13- رايخموث وشفارتس (2008)؛ إلجر وكوس (2010)؛ إلجر (2004).

14- ساجدي (2013: 5). انظر أيضاً غريهان (2007).

15- رويحب (2006).

16- غريهان (2014).

17- دانكوف (2004).

18- هاملتن وفان دين بوغرت (2005). انظر أيضاً ن. هانا (2003) حول مصر.

19- مورفي (2010).

20- فول ووليفتزون (1987).

21- هيكل (2003).

22- دلال (1993: 341-354)؛ انظر أيضاً بيرك (1983: 113-146).

23- سيروس (2013).

24- دلال (1993: 349).

25- رؤىً أدبيةٌ حديثةٌ مثل ألين وريتشارد (2006) ملحقُ عملِ كارل بروكلمان الكلاسيكي Geschichte der arabischen Litteratur (تاريخ الأدب العربي). انظر، على أيَّةِ حالٍ، نقد توماس باوير (2007) اللاذع لاتفاقيات التقسيم التاريخي الزمني.

26- نقتبس التعبير من تيلي وتارو (2007).

27- هذا الفارق مفقود لدى أكثر العلماء السياسيين ومحللي السياسة الخارجية اليوم.

28- بايلي (2004).

29- بايلي (2004: 47، 86-106).

30- بايلي (2004: 106).

31- فول (1974)؛ كوك (1992).

32- دلال (1993: 349-351).

33- روغان (2015). انظر أيضاً:

www.aljazeera.com/programmes/specialseries/2014/11/worldwar-one-through-arab-eyes-20141114133936678600.html.

34- أوليري (2002).

35- قدوري، (1974: 1-27).

-3-

المجتمعِ السياسي في عصر الإصلاحِ والتمردِ والإمبراطوريةِ (1820-1780)

دينا رزق خوري

نشر ألبرت حوراني مقالتَهُ المؤثرةَ «الوجهُ المتغيرُ للهلال الخصيب في القرنِ الثامنَ عشرَ»، عام (1957)[1]. وبالكتابة في أعقاب تفككِ الأنظمةِ البرلمانية بعد الاستعمار في الشرق الأوسط، نشأت الحماسة من الثورة المصريةِ عام (1952)، والعمليةِ العالميةِ لتصفية الاستعمار، وتساءل عن كونِ «المحركِ الأساسيِّ» في تاريخ الشرق الأوسط الحديثِ الفكريِّ والاجتماعيِّ مواجهةَ المنطقةِ لأوربا. ودعا حوراني إلى تفحصٍ أدقّ لفعالية القرن الثامنَ عشرَ التاريخيةِ الداخلية، في فترة كونِ عمليةِ «إسباغِ الطابع الغربي» في مهدها فحسب، لكونها خلفيةً للقرن التاسعَ عشرَ. وناقش أنّ القرن الثامنَ عشرَ ميّز بدايةَ عمليةِ «مشاعيةِ الملكيةِ» بين سكان الهلالِ الخصيبِ الحضريين. فمشاعيةُ المُلكِيَّة استندتْ إلى الولاء للنخب المحلية، والإحساسِ بالوطنية أوِ الإقليميةِ الحضرية وإحياءِ التعليم بين المجتمعَينِ الإسلامي والمسيحي معاً. ولم يبحث حوراني عن حداثة «أصليةٍ». ولم يبينْ

تشكيلَ الأفكارِ السياسية في القرن الثامنَ عشرَ بالوضوح نفسِهِ كما فعل للقرن التاسعَ عشرَ، هذا إلى جانب مقالتِهِ الرائدة في نظام الخالدية النقشبنديةِ[2]. وكان اهتمامُهُ الرئيس منصباً حول مسألة الاستمرارية بدلاً من التصدع بين القرنينِ الثامنَ عشرَ والتاسعَ عشرَ. وبكلمة أخرى، متى يمكننا أن نبدأ سردَنا لتاريخ الشرق الأوسط الحديث؟ هلِ القرنُ الثامنَ عشرَ حاضنةُ الفترةِ الحديثة؟

تدور هذه الأسئلةُ في النهاية حول المحتوى الفكريِّ والسياسيِّ والاقتصاديِّ، ومسارِ الحداثة، ولو واصلَ المؤرخون التنافسَ بعنادٍ على معانيه. فأحدُ اهتماماتي الرئيسةِ في هذا الفصلِ ما ندعوه، نحن المؤرخين، عملياً نوعاً ما، مشكلةَ التقسيم التاريخي الزمني، بمعنًى آخرَ: مشكلةَ تسميةِ فترةٍ تاريخية بدلاً من فترة زمنيةً[3]. وإذا فكرنا في الفترة التاريخية لا على أنها مجردُ محاولةٍ من جهتنا لتحديد مكانِ فتراتِ التغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وتسميتِها، لكن أيضاً لكونها رابطاً بوساطة مفكري فترةٍ معينةٍ مع إحساسٍ بالتصدع، وتطويرِ أشكالٍ جديدةٍ من الألفة السياسية، فسيبدو لي آنذاك أننا يمكن أن نتعرض لإغراء تقسيم قرنَي حوراني وهما الثامنَ عشرَ والتاسعَ عشرَ. وبدلاً من كتابة القرن الثامنَ عشرَ كأحد التغييراتِ المتزايدة والقرن التاسعَ عشرَ كأحد التحديثات المتسارعة، أودُّ اقتراحَ أنْ ننظرَ إلى الفترة بين ثمانينياتِ القرنِ الثامنَ عشرَ وعشرينياتِ القرن التاسعَ عشرَ تقريباً بشروطها الخاصة على أنها فترةٌ تميزتْ بالتصدعِ والأزمةِ. وبشكل تجريبي، سيسمح لنا هذا بتفسير أحداثٍ متعددةٍ، تتضمنُ لا بشكلٍ حصري الاحتلالَ النابليونيَّ لمصرَ وفلسطينَ، فأوجدتِ الشبكةُ الدنيويةُ التي تنافست عليها خطاباتٌ مشتركةٌ حول طبيعة السياسة والإصلاحِ والوهابيةِ والسلفيةِ والصوفيةِ، و«فككت» غالباً إحداها الأخرى، وهي تتوزعُ في مجالٍ سياسيٍّ واستطراديٍّ. فضمنَ ما أعمل عليه من المجالَينِ الإقليمي والمحلي، وسطَ العراق وجنوبَهُ، شهدتِ الفترةُ ظهورَ وانتشارَ أدبٍ جدالي مشبعٍ بإحساس

الانفصال عنِ الماضي بين مجتمع من العلماء؛ واستفساراً عمّا شكل مجتمعاً سياسياً قوياً؛ وارتباطَ الفوارقِ المشتركةِ في لغة إيديولوجية. وأنا أتابعُ مسار هذه المجادلاتِ العنيفةِ وهي تتقاطعُ مع أشكالٍ جديدةٍ من الألفة السياسية وسياسةِ الخلاف.

وقدمتِ المناقشاتُ السياسيةُ بين مجموعةِ علماءَ وزعماءَ محليين في بغداد، خلال أواخرِ القرن الثامنَ عشرَ وأوائلِ التاسعَ عشرَ، انقطاعاً عنِ الماضي؛ لأنها وضعت عواملَ الخطابِ السياسي بين المفكرين المحليين والبيروقراطيين الرسميين للقرن التالي. والأكثرُ أهميةً أنّها ميزت تغييراً، وطريقةً جديدةً لتأطير السياسة بعدة مستويات، وبفضل النجاحاتِ العسكريةِ والسياسيةِ الأولية للوهابيين، تضمّنتْ أقساماً عريضةً من المجتمع في مناقشة التسامحِ الذي تمثل في النقاشِ حول مَنْ كان مسلماً حقيقياً وأهميةِ إجماعِ المجتمع؛ وسلطتِ الضوءَ على الاختلاف الطائفي؛ وأدتْ إلى إعادة تفحصٍ بوساطة أقسامٍ من النخبة المثقفة لدور العلماء في المجتمع، وأثارتْ قضايا طبيعة ودور أصول التعليم والدعوةِ لإبقاء النظام الاجتماعي أو لتحديهِ. وكان مصدر إلهامهمْ لهذه المجادلاتِ العنيفة هو المجتمع الإسلامي المبكر. واتّحدتِ الحوارات السياسيةُ بين الوهابيين والخالديةِ النقشبنديةِ في السياسات الفئوية لسكان بغدادَ بطرقٍ معقدةٍ ومتقلبةٍ عبرتْ عنِ الفوضى في ذلك الوقت: فترة كانت خلالها جداولُ أعمالِ الإصلاحِ الإمبراطورية والمصالحِ الأوربية متجمعةً في أزمة بيئيةٍ واقتصاديةٍ حادة[4].

لماذا ثمانينياتُ القرن الثامنَ عشرَ وعشرينيات القرن التاسعَ عشرَ؟ ولماذا الجدالُ العنيف؟ الأولويةُ السياسيةُ في عصر الأزمة:

في محاولته كتابةَ تاريخٍ عالمي شامل للفترة الحديثة، يناقش كريس بايلي فكرة كون ثمانينياتِ القرنَ الثامنَ عشرَ وعشرينياتِ القرن التاسعَ عشرَ فترةَ تغيّرٍ سياسيٍّ «فاجع» ناجم عن تفككٍ في النظام الاقتصادي وصفَهُ المؤرخُ جانٌ دي فريز بأنّه «ثورةٌ دؤوبةٌ»[5]. فمرتِ الإمبراطورياتُ الإسلامية بفترة

أزماتٍ بيئيةٍ وماليةٍ وعسكريةٍ حادةٍ أدّت إلى ظهور «نظريةٍ تجاريةٍ آسيويةٍ». وتميزتِ النظريةُ التجاريةُ الآسيويةُ بتقوية الاقتصادياتِ الإقليمية التي تسيطر عليها الممارساتُ الاحتكارية لنخبةٍ تجاريةٍ وبيروقراطيةٍ؛ وظهورِ مالكي القوةِ الإقليمية من العشائريين والعسكريين؛ وتأكيدِ الهوياتِ الإقليمية؛ وظهورِ حركاتِ التجديدِ الإصلاحية والإقليميةِ (المشتركةُ في حالة الهند). وشهدتِ الفترةُ تكوينَ أشكالٍ حديثةٍ للهوية بين شبكاتِ العلماء والتجارِ في آسيا الغربيةِ والجنوبيةِ (أي ما يصفه بايلي بأنه وطنياتٌ محلية) مدعومة بتكثيف شبكاتِ اتصالٍ ضمن المناطق وعبْرَها. واستندتِ الإصلاحاتُ المركزةُ للقرن التاسعَ عشرَ، سواءٌ أكانتْ منفذةً بقوىً إمبرياليةٍ أجنبية أم نخبِ إمبرياليةٍ محلية، إلى تطوراتٍ في جميع هذه المجالاتِ من النشاط البشري[6].

ويناقشُ بايلي بصورة مقنعة أنَّ الضغوطَ والتوتراتِ على أنظمة الإنتاج والتبادلَ والاتصالَ الأقدمَ أعطتْ أولويةً للسياسيين والإيديولوجيين كونهمْ عواملَ التغييرِ بين ثمانينياتِ القرن الثامنَ عشرَ وعشرينياتِ القرن التاسعَ عشرَ. وكانتِ الثورةُ الفرنسية الأكثرَ حدةً في الاضطراب الناجم عن هذه الأزمةِ. وعلى أيَّةِ حالٍ، عالمياً، اكتسبتْ سلسلةٌ من حركات التمرّدِ المحليةِ أهميةً إقليميةً وعالميةً، ودفعتِ الدولَ إلى استهلاك مقدارٍ غيرِ منتظم من الموارد للسيطرة على ما حَسِبَتْهُ فوضى. فتمردُ تيبو في الهند والتمردُ الوهابيُّ في الإمبراطورية العثمانيةِ مثالانِ على هذا الاتجاهِ الأوسعِ. وأنا أحددُ مكانَ الحوارات حول المجتمعِ السياسي وتسييسَها وتحويلَها إلى إيديولوجيةِ عملٍ في مدينة بغدادَ خلال هذه اللحظةِ من التصدع.

ثم أصِلُ إلى التاريخ الفكري كوني مؤرخاً اجتماعياً مهتماً بتحويل التنظيمِ الاجتماعي والسياسيِّ للسياسة الحضرية، وسياسةِ التنافس خصوصاً، في لحظات الأزمة[7]. وأحدد مكانَ تطورِ الخطابات السياسية والأشكالِ السياسية للتنظيم في مجموعات معينة من تفاعلات سكانِ وسط العراق وجنوبهِ بإسباغ الطابع التجاري المتزايد، والسياساتِ الرسميةِ وبعضِ

الممارساتِ الثقافية لمنطقةٍ متكاملة في المحيط الهندي وعوالمِ البحرِ المتوسط التجاريةِ والثقافيةِ. وتطورتِ الخطاباتُ السياسيةُ الجديدة في بغدادَ ضمن سياق الأحداث التي هزتِ الأسسَ السياسية للنظام الإقليمي العثماني القديم حين أجرت شبكاتُ التبادل بين جنوب العراق ووسطِهِ، وجزيرةِ العربِ والمحيطِ الهندي. ولذلك، تحولتِ الحواراتُ، التي كانت جزءاً من العالم الاستطرادي لمجتمعات العلماءِ عبر الأقاليم في بعض الحالات، إلى بياناتٍ سياسيةٍ رسمية تبنَّتْها ونشرتْها جمعيةُ العلماء الدينيين وقطاعاتٌ من سكان بغدادَ في أشكال منظمة.

ويبدأ تطور أدبٍ إحيائي، رجوعاً إلى القرن السابعَ عشرَ، يغطي مجالاً واسعاً للعلوم الإسلامية من الحديثِ إلى الكلام، والصوفيةِ والتصوفِ[(8)]. وأنتج علماءُ جددٌ ضمن الأدبِ الإحيائي مجموعةً غنيةً من الأعمال حول طرق ترجمةِ هذه الأنواعِ من المعرفة إلى سياسات إصلاحٍ في آسيا وأفريقيا والشرقِ الأوسط. وقام هؤلاء العلماء بتطوير الخريطة الإقليمية والثقافية لنقل المعرفة عبر دراسة شبكة العلماء الذين توسعت اتصالاتهمْ خلال القرن الثامنَ عشرَ وأوائلِ التاسعَ عشرَ، وارتبط تعليمُهمْ وكتاباتُهمْ ببعض الموضوعات حول الحاجة إلى إصلاح المعتقد والممارسةِ مع دعوة إلى تمسكٍ أقوى بالقرآنِ. ويصر علماءُ هذه الاتجاهات الفكرية الجددُ على وضع هذه الاتجاهات ضمن نظريةِ المعرفة الإسلامية المتضمنة في رؤية عالمية لقدرة الأمة على إيجاد مُصلحِيْها (المجددين). وكذلك، كان بعضُ العلماءِ الجدد كارهين لتحويل هذه الأفكارِ الإصلاحية إلى توضيحاتٍ نفعية تعدُّها مجردَ رداتِ أفعالٍ على التوسع الأوربي أو تراجعِ الحكمِ الإمبراطوري الإسلامي[(9)]. وكان تركيز هذه المجموعة مبدئياً على التاريخ الفكري وعلى الحاجة إلى البحث عن حداثةٍ إسلامية تتولدُ من المجتمعات الإسلامية.

وقدمتْ كثافة الاتصالات وتواترُها بين مجموعاتِ علماءِ آسيا وأفريقيا في القرن الثامنَ عشرَ الإطارَ لفهم سبل ممارسةِ نقاشٍ معين حول علاقةِ

الدين؛ وأهميةِ المنطق في معرفة المقدَّس؛ أو أن تصبح واجباتُ المسلمين الحقيقيين جزءاً من لغة ثقافية إسلامية عالمية جديدة. وعلى أيَّةِ حالٍ، لم يوضحوا كيف ولماذا كانوا على خلاف فيما بينهم، أو لماذا أصبح بعضهم مندمجاً مع سياسة التمرد والنزاع، وظلَّ آخرون في مجال الحوارات العلمية[10]. فاللحظةُ السياسية، كما آمل أن أبين، تقومُ بدور حافز، وتسبِّبُ صدعاً يؤدي إلى تغييرٍ في فهم طرق تأطيرِ النقاش والممارساتِ السياسية[11].

الأزمةُ والتمردُ: ثمانينياتُ القرن الثامنَ عشرَ وعشرينياتُ القرن التاسعَ عشرَ:

حولت سلسلةٌ من الأزمات السياسية، الإمبراطوريةِ والإقليميةِ والمحليةِ، الإقليمَ العثماني ومدينةَ بغدادَ إلى حلبة سياساتٍ معقدة، بعضُها متمردةٌ وبعضُها فئويةٌ، وقامت بدور بوتقة صهر لطبيعة الخطابات الجِدَاليّة الدائرة حول الإصلاحِ والتسييس لقطاعاتٍ أوسعَ من سكان المدينة بخصوص جداول أعمالٍ سياسية. وربما كان أهمُّ الثلاثة انتشارَ المذهب الوهابي وتأسيسَ الدولةِ الوهابية؛ وجهدَ الحكومةِ العثمانية لاستعادة السيطرة على الإقليم؛ ووجودَ الأوربيين في المدينة. وعرّضَ تأسيسُ الدولةِ الوهابية العثمانيين إلى تحدٍّ حادٍّ لشرعيتهمْ ضمن مجالٍ سُنّيّ وتفوقٍ على صراعِهِمُ الإيديولوجي الدائم مع المذهبِ الشيعي الفارسي. وشكل جنوبُ العراق وبغداد حدوداً إيديولوجيةً وعسكريةً جديدة، ومن الضروري السيطرةُ عليها لا لمحاربة المذهبِ الشيعي فحسب، بل لمحاربة التحديات التي واجهت الدولة من داخل حدودها الإقليمية أيضاً.

ونحو عام (1800)، دفع تزعزعُ الشرعيةِ العثمانية في وسط الإسلام السُّنيّ، وفي المدينتين المقدستين مكةَ والمدينةِ، العثمانيينَ وحلفاءَهُمُ البريطانيين إلى أن يدركوا الطرق التي أعادت بها الحقائق السياسية الجديدة تخطيطَ النظام الإيديولوجي والإقليمي للمنطقة. ولما سُئِلَ الحاكمُ المحلي لمكةَ والمدينةِ إنْ كان سيؤيد العثمانيين والبريطانيين ضد الفرنسيين في مصرَ،

وجد أنَّ روابطَهُ الاقتصاديةَ بمصرَ تجعل من الصعب عليه دعمَ السلطان العثماني ضد الفرنسيين الكفارِ[12]. وحوّل الاحتلالُ النابليوني لمصرَ عام (1798)، وفترةُ الحيرةِ العالميةُ التي تلته، بغدادَ إلى مكانٍ استراتيجي لشركة الهند الشرقية (EIC) والفرنسيين والعثمانيين. وتنبأ بفترةِ خطابٍ إمبريالي حديثٍ وسيطرةٍ على الجانبين الأوربي والعثماني معاً. وحين كتب ممثلُ شركةِ الهندِ الشرقية في حلبَ إلى هارفورد جونز، أولِ ساكنيها في بغداد، بأن «بذور النزاع كانت منذ فترة طويلة خارج حدود أوربا، ومن الصعب توقعُ أنَّ مدى حياتنا القصيرَ سيكفي لاستعادة أيَّة درجةٍ ناقصة من الهدوء، الذي كنا ذات مرة مراقبين له». وعبَّرَ عن إحساس بالانفصام في الزمان والمكان عمَّ كتاباتِ الأوربيين والعثمانيين[13].

وبعد الاحتلال الوهابي لمكةَ والمدينةِ عام (1802) مباشرة، أصبح العراقُ بمركزهِ الإداري والسياسي (بغدادَ) النقطةَ المركزيةَ للسياسات العثمانية التي أعدت لتحديدِ سلطة الحكام المحليين، وإحداثِ سبلٍ جديدةٍ لإبقاء الشرعية العثمانية وتعريفِ الأولوياتِ الاستراتيجية والإقليميةِ للدولة العثمانية[14]. ولما أعاد التحدي الوهابيُّ إثارةَ السؤالِ القديم حول ما شكّل التمردَ الشرعيَّ والحكومةَ الشرعية، كان على الدولة أيضاً أن تواجه عدداً من المشكلات المُلحّة في العراق حين بدأتِ الإشاعاتُ تنتشر حول تواطؤ الحاكمِ المحلي وحلفائِهِ العشائريين الحضريين مع الوهابيين وعلاقتِهِ الوثيقة بالفرنسيين. كذلك، كان المطالبون المحليون بالحكم بارعينَ بشكلٍ متزايدٍ في مراوغة القنوات الرسميةِ للحصول على موقعهمْ بمناشدة السكان الأوربيين في بغدادَ. وأثرتْ هذه التوقعاتُ في قبضة الدولة الإمبراطورية على العراق واستقرارِ الحدود مع بلاد فارسَ حين هددتْ دولةُ كاجار بغزو العراق إنْ لم يُوقِفِ الوهابيون هجماتِهمْ على الشيعة. وفي الوقت نفسه جنَّدَ حكامُ الأقاليم، مثلُ حاكم بغدادَ، مرتزقةً أوربيين، وأعدوا جيوشاً خاصة، وأوجدوا روابطَ اجتماعيةً وثقافيةً عامة مع النخب المحلية[15].

وأرسل السلطانُ محمود الثاني خالد أفندي، وهو وزيرٌ عالي المرتبة (ريّس أفندي) وسفيرٌ عثماني سابق في باريسَ، إلى بغدادَ لتنظيم الأمور. ومنع مؤيدو الحاكم، الذين اتهمهمْ خالد أفندي بالتعاطف مع الوهابية، المبعوثَ العثمانيَّ من دخول المدينة. وجلبت مهمّتُهُ كارثة حين لجأ إلى ذريعة قتلِ الحاكم وتنصيبِ نصيرِهِ. فاتَّهمَ المؤرخون خالد أفندي بكل أساليب الغدر، وسجَّلَ خالدي نقشبندي، وهو مدوّنٌ محلي، ببعض الغبطةِ إعدامَهُ بأمر من محمود الثاني بعد الثورةِ اليونانية بثلاثةِ عقودٍ[16].

وكان للوهابيين تأثير غامضٌ في جنوب العراق ووسطِهِ. والإشكالُ الأكبر لدى مجتمعِ العلماء الذين يشعرون ببعض التعاطف مع دعوتهم للإصلاح هو إصرارُهُمْ على النظر إلى جميع الذين لم يتبعوا عقائدَهُمْ كفاراً، أيْ عرضةً للمهاجمة بقواتهم. وسبَّبَ لهم تسييسُ الممارسةِ الدينية، وإزالتُها من المجال الشخصي إلى السياسي، إلى جانب الازدراء الذي أظهرهُ الوهابيون لتأويل تعليمِ العلماءِ الدينيين، العديدَ من الأعداء. وعلى أيَّـةِ حالٍ، تناقضتِ الحالةُ التي بدؤوها في نجد، والمستندةُ إلى ضرائبَ إسلاميةٍ خفيفةٍ وتمسكٍ صارمٍ بالقانون، وإدارتِهِمُ الحجَّ إلى مكةَ والمدينةِ إثر غزوِهِمْ لهما، مع ضعفِ الإمبراطوريةِ وفساد حكام بغدادَ الذين انشغلوا في صراعاتٍ فئويةٍ معرقلةٍ مستمرةٍ. وكذلك، سببَ سلوكُ أتباعِهِمْ، ولباسُهُمُ البسيطُ، والسذاجةُ الواضحةُ، وتحدي الطقوس المتفاخرة للسياسة السلاليةِ، بدائلَ ملموسةً، في تقاليدَ إسلامية مفروضةٍ، لنظام القوة الذي أوجدته النخبة المملوكية/ العثمانية.

وفي مقالة مختصرة، يذكر هارفورد جونز معاهدةَ سلامٍ جرتْ بين حاكمِ بغدادَ والحاكمِ السعودي للدولة الوهابية عام (1798). فالتحضيراتُ لخاتمةِ معاهدة السلام، التي حدثت في قصر الحاكم على ضفاف دجلةَ، جنوبي حي الميدان، كانت شاملةً. فجلس الحاكمُ مزيناً بأناقةٍ ومحاطاً بمئاتٍ من حراسهِ الملونينَ على ديوانه ليرحبَ بمبعوث ابنِ سعود. ودخل المبعوثُ، حافياً بلباسٍ أبيضَ بسيطٍ، غرفةَ الحاكم. وحاول ضباطُ البلاط، بالتقليد

الدبلوماسي لذلك الوقتِ، إمساكَ ذراعَي المبعوث لمساعدتهِ في صعود الدرجات. ورفض مساعدتَهُمْ، وتقدم صاعداً الدرجاتِ بنفسهِ، وجلس أمام الحاكم، وراح يخاطبُهُ بشكل غيرِ رسميٍّ:

مرحباً يا سليمانُ! السلام على كل من يفكر بصواب. أرسلني عبدُ العزيز لأسلّمَكَ هذه الرسالةَ، ولأتلقى منك إقرارَ اتفاقيةٍ تمتْ بين ابنِهِ، سعود، وخادمِكَ عليٍّ؛ وليتمَّ ذلك بسرعةٍ، وبشكلٍ لائقٍ؛ ولعنةُ اللهِ على من يتصرفُ بغدر. وإذا أردتَ توجيهاً، فإن عبدَ العزيز سيقدمُهُ[17].

واقترنَ تجاوزُ المبعوثِ اللياقةَ في المكان واللباسِ الذي حكم علاقاتِ السلطةِ بين الرعايا والحكام، بين العالمِ العشائري لمنطقة بغدادَ الداخليةِ ونخبةِ المدينةِ، بإصرارِهِ على أن الحاكم قد يريدُ توجيهاً من حاكمٍ عشائريٍّ في قلب الأراضي المرتبطةِ آنذاك في عقول البغداديين بالفوضى، وقدم رؤيةً خياليةً متماسكةً للذين أرادوا نظاماً سياسياً بديلاً في نموذج سنيّ قويم[18].

وأرعب النهبُ الوهابي لكربلاءَ، إحدى المدنِ المقدسةِ الشيعية عام (1802)، المؤسسةَ العلميةَ السُّنيّةَ، لكنَّ موقفَ الوهابيين الطائفيَّ نحو الشيعة وجد دعماً بين بعض قطاعاتِ المجتمع العلميةِ التي تأثرت بأفكارهم[19]. وأثار الوهابيون عمداً التوترَ بين طوائفِ المدينة لتعبئةِ المؤيدين بين سكان بغدادَ. وفي عام (1801)، عند مناقشة معاهدةٍ أخرى بين حاكمِ بغدادَ والوهابيين، طلب الناطقُ باسم الوهابيين تكليفَ كلِّ «مسلم حقيقيٍّ» مقيم في سلطة الحاكم القضائية بالضرائب المقررةِ دينياً فحسب و«لا قرش أكثر». ووفقاً لما كتبه هارفورد جونز، كان لهذا تأثيرٌ كبيرٌ على سكان بغدادَ، إذ «من وراء حافزٍ دنيوي قوي جداً، اعتنقَ الكثيرونَ المذهبَ الوهابي»[20]. وكذلك عززَ تحولُ قبائلِ جنوب العراق إلى المذهب الشيعي تعزيزاً أشرف عليه فقهاءُ شيعيون في مدينتي كربلاءَ والنجفِ المقدستين التوتراتِ التي أوجدها الموقفُ الوهابيُّ الاستثنائي[21]. وعلى أيَّةِ حالٍ، نالت عناصرُ الأفكار الوهابية، خارجَ موقفِها العفيفِ كما يبدو حول قضايا الثروة والنظامِ

الضريبي، دعماً من العناصر العشائريةِ والتجاريةِ بين سكان بغدادَ المتوطنين حديثاً ونسبياً في الأقسام الغربية للمدينة خصوصاً والمرتبطين بالسلالات التجارية العشائرية في وسط الجزيرة العربية.

وبدأت أنماطُ التحضر بالانتقال في أوائل القرن الثامنَ عشرَ إلى الحيِّ الغربي من المدينة، المنطقةِ المأهولةِ بشكل متناثر حتى ذلك الحينِ. وجذب حيُّ الكرخ عدداً من عائلات التجار مُلَّاكِ الأراضي التي زعمت أنها من أصول عشائرية ومن أشراف منطقة وسط الفرات أحياناً. وادعتْ عائلاتٌ، بأسماء مثلِ: سويدي وراوي وجبوري وعبيد الشاوي وغنيم، أنها كلّها ذات أصول عربية عشائرية. وفي حالة عائلتَي عبيد الشاوي وغنيم تمثلتِ الأنسابُ الحضريةُ المتسعةُ للقبائل القوية التي واصلتِ الزعامةَ والاستفادةَ في محاولتها للتأثير في المدينة. وخلال سبعينيات القرن الثامنَ عشرَ اكتسب الحيُّ حساً عشائرياً قوياً فيما يخص هوية الحي، ونُظِرَ إلى سكان الجانب الشرقي على أنهم غرباء.

وأصبح حيُّ الكرخ مركزاً بديلاً لحياة النخبة المتعلمة الثقافيةِ في بغدادَ. وحتى منتصف القرن، دارتْ حياةُ سكانِ المدينة الثقافيةِ حول مجالسِ (صالونات) النخبةِ الحاكمة (العثمانيةِ والمملوكيةِ) وتركزت في الجزء الشمالي للمدينة، والمساجدِ والمدارسِ في الأحياء، كمسجد ومدرسةِ عبد القادر الكيلاني في حي الشيخ الشعبي جنوب شرقي المدينة خصوصاً. وبالنسبة إلى المؤسسة الدينية المرتبطة بالدولة العثمانية، كان مسجدُ الأدهميةِ ومدرسةُ المرجانيةِ مهمَّينِ جداً. وعلى أيَّةِ حالٍ، سرعان ما أسستِ العائلاتُ العشائريةُ والمتعلمةُ في حي الكرخ لأنفسها صالوناتٍ في حيِّها الخاصِّ قدم بديلاً لتلك المرتبطةِ بالنخبِ العثمانية والمؤسسةِ العلمية الأقدم. وأهمُّها أسسَها عبد الله السويدي في حي خضر إلياس في الجزء الشمالي للكرخ المواجِهِ للنهر، وأسسَها سليمان الشاوي. وتُفرِدُ جميعُ المصادر تقريباً حول هذه الفترةِ عبدَ الله السويدي بأنه أولُ من جلب إلى المدينة النقاشَ حول أهميةِ البحثِ العلمي النقدي في الحديث الشريف. واستمر نسلُهُ في كونه بين

أبرزِ عائلاتِ بغدادَ العلميةِ، وكونِ أبنائهِ وأحفادِهِ أولَ من جلبوا أفكارَ الزَّبِيديّ إلى بغدادَ واعتناقَ تعاليمِ مولانا خالدٍ[22].

وربما أعجبتْ سماتُ المذهبِ الوهابي هذه المؤسسةَ العلمية. وكانت عائلاتُ سويدي وجبوري وعبيد الشاوي متهمةً بالتعاطف مع الوهابية، وفقدتِ العائلةُ الأخيرة ثروتَها وموقعَها السياسيَّ. وعلى أيَّةِ حالٍ، كانت جاذبيةُ الوهابية لدى سكانِ حي الكرخ مستندة أكثر إلى التطابق مع نوعية المجتمع العشائري/الديني الذي أسسوه في جزيرة العرب[23]. وبالإضافة إلى الولاء للحي، اتخذ الولاءُ للقضية الوهابية طابعاً عرقياً ومحلياً بين عامة سكان حيِّ الكرخِ الذي تُرجم غالباً إلى خطاباتٍ معاديةٍ للعثمانية.

وهكذا، كان تأثيرُ التمردِ الوهابي و«الدعوةُ» في الثقافة البغدادية السياسية في القرن التاسعَ عشرَ مُدْرَكَاً على مستوياتٍ عدة: فقد أبرزَ هويةً عشائرية/عرقية مشتركة تميّزت بالاهتمام المتزايد بين الأدباء الذين يكتبون أنواعاً تاريخيةً مختلفةً وفي النهاية عرقيةً أصليةً حول القبائل العربية [24]؛ وقدمتْ وعمَّمتْ مفرداتٍ جداليةً حول الإقصاء والتضمين، وأدتْ إلى إعادة تفحصِ دور العلماء في النظام السياسي. وتميّز استقطابُ الخريطةِ الدينية لجنوب العراق ووسطِهِ بالتحول من مجموعة وجهاتِ نظرٍ وخطاباتٍ دينيةٍ إلى تحدياتٍ إيديولوجية للعقيدة الدينية سطّرتِ التوازنَ الدقيقَ الموجود بين مجتمعاتِهِ المختلفةِ.

المجادلاتُ العنيفةُ حول الإقصاءِ والتضمينِ: الوهابيةُ والسلفيةُ والصوفيةُ:

سببَ تعاقبُ الأحداث الذي بدأ بالهجوم الوهابي على العراق ووصولِ خالد النقشبندي إلى بغدادَ عدداً كبيراً من كتابات العلماءِ الجدالية. وسأركز على كتيّباتٍ ألّفَها علماءُ بغداديون بين عامي (1788) و(1820) حين تنافس أتباعُ الوهابية وحركاتُ الخالديةِ النقشبندية في بغدادَ والعراقِ. فتظهر الكتاباتُ اهتماماً بثلاثة موضوعاتٍ ساعدت على تأطير الخطاب السياسي بين

العلماء بطرق جديدة: كانت الأولى قضيةُ الإقصاءِ والتضمينِ في المجتمع الإسلامي؛ وركزتِ الثانية على نوع المعرفة التي كانت ضروريةً لتشكيل مسلم صالح؛ وتمثلت الثالثةُ في دورِ المسلمِ المطلعِ في مجتمعه. ولما استفادتِ الأسئلةُ وأسلوبُ طرحها من تقليد طويل حول تلك المسألةِ، قدمتْ طريقةُ تفسيرها وترجمتِها في المجال السياسي ببغدادَ عنصراً جديداً لممارسات سكانها السياسية. وجعلتِ الحركتان كلتاهما الوصولَ إلى المعرفة سهلاً نسبياً للمسلمين العاديين بإصرارهما على الآنية ووصول معنى الكلمات (في حالة الوهابيين)، والحصولِ على الحقيقة بجاذبيةٍ قويةٍ لزعيم الطريقة لا بعمليةٍ طويلةٍ للتلقين في الممارسة الصوفية (في حالة طريقة الخالدي النقشبندي). وأنتجتِ الحركتان كلتاهما علاقةً متينة على المستوى الشعبي للنشاط السياسي مع الممارسة الدينية.

ووجد مذهبُ ابن عبد الوهاب متعاطفِينَ أوليين، إن لم يكن أتباعاً، بين مجموعة علماءِ الحديثِ ذوي العقلية الإصلاحية[25]. ووجدتِ الدراساتُ النقديةُ للحديثِ والأدبِ العربي، المقاماتِ خصوصاً، معلَمها الأفضلَ في عبد الله السويدي (1692-1760) وأبنائهِ وأحفادِهِ، وحصل أحدهم على إجازةٍ أو رخصةٍ من الـزَّبِـيديّ العظيمِ نفسِهِ، بينما أصبح آخرون مؤيدين أولاً لفرعِ مجددي الطريقةِ النقشبنديةِ الصوفية ونسختِها الحديثةِ الخالديةِ النقشبنديةِ المكررة[26]. وبحلول سبعينيات القرن الثامنَ عشرَ كتب عالمُ الحديثِ البغداديُّ عبدُ الرحمن السويدي، ابنُ عبد الله والمعلمُ في مدرسة القادرية الرفيعةِ المستوى، إلى ابن عبد الوهاب مستفسراً عن مذهبِهِ[27]. وفي عام (1788)، أرسل ابنُ عبد الوهاب رسالةً إلى حاكم بغدادَ، سليمان باشا الكبير، طالباً أن تستجيبَ مجموعةٌ من العلماء البغداديين إلى مذهبِهِ[28].

وكلف سليمان باشا مفتي بغدادَ الحنفيَّ الشيخَ أحمد الطبقجلي (توفي عام 1799) بالمهمة[29]. وتحدد ردُّ العلماء البغداديين ربما لأن مذهبَ ابنِ عبد الوهاب، بالعودة إلى تسعينيات القرن الثامنَ عشرَ، قللَ من قيمة تُهمِ

التكفير، وبدا متفقاً أكثرَ مع دراساتِ الحديثِ النقديةِ المعاصرة في أهم مدارسِ بغدادَ كما نوقش في مجالسِ العلماء. وتسيطرُ قضيتان على الرسالة والردِّ عليها: تتركز الأولى حول دور العلماء ونوعيةِ المعرفةِ التي يؤثرون بها في المجتمع، والثانيةُ تقبّلُ الشفاعةِ وتفسيرُ نموذج النبي (السنة).

والمقومُ المزعجُ في مذهب ابنِ عبد الوهاب لعالمنا العراقي هو التهديدُ الذي وجهه إلى دور العلماء حين جسدهم بكونهم ممثلين لمعرفة ما هو مقدسٌ حول إنتاج تلك المعرفةِ ونشرِها في المجتمع. وربما كانتِ السمةُ الأوضحُ لرده على المجادلةِ الوهابيةِ العنيفة الطريقةَ التي هدد فيها مذهبُ ابنِ عبد الوهاب بتحويل تاريخ المعرفة الإسلامية إلى صيغة بسيطة. واقترح ابنُ عبد الوهاب أن المرء يمكنه أن يصبح مسلماً صالحاً بتوحيده العملَ مع المعرفةِ. وكان ذلك جديراً بالثناء، لكنَّ نوع المعرفة التي اقترحها بسيطٌ جداً، ويمكن أن يؤدي إلى انقساماتٍ لأنه رمى من النافذة قرونَ المعرفةِ الجماعية التي حققها إجماعُ العلماء عبر الزمان والمكان من أجل صيغةِ اجتهادٍ فرديةٍ بسيطة. فأولويةُ الجهد الفردي خطرةٌ لأنها افترضتْ معرفةَ معنى الكلمات التي تخللتِ التاريخ ولم تكن قابلةً للمعرفة فوراً. فقراءةٌ ساذجةٌ للنصوص والوصولُ إلى المعرفة باجتهادٍ فرديٍّ تثيرُ انقساماتٍ في المجتمع. ووفقاً لمؤلفنا، «الذين قرؤوا الكتاب من دون توجيهٍ يأخذون جزءاً مما فهموا من الكتاب ويجعلونه أساساً لدينهم (أصول الدين) الذي (ابتدعوه)». وفي النتيجة سيحدث شقاقٌ وانقساماتٌ. وناقش الطبقجلي بأن دعوة ابنِ عبد الوهاب الناسَ إلى التمييز بين الجوهرِ (الدين الحقيقي كونه ممارساتٍ دينيةً من التمسك بالقرآن والسنة) والشكلِ (الدين ما مارسه ودرّسهُ العلماءُ الحاليون وأتباعُهُمْ)، والعودةِ إلى الجوهر كونه الطريقَ الصحيحَ الوحيد لبلوغ معرفةِ الله، أظهرتْ مدى سوء فهمه لمعنى الجوهرِ والشكلِ الصحيح. ولما اعترف المؤلفُ بوجود علماءَ فاسدين وجهلةٍ (وجد أن ابنَ عبد الوهاب نتاجُ تعليمٍ ضعيفٍ)، فرأى أنهم مع ذلك مهمونَ في تقديم النوعِ الصحيحِ من المعرفة.

وكان ضمن هذا النقدِ للمذهب الوهابي التهديدُ الذي وجههُ إلى تقليد الكتابة التفسيريةِ والدينيةِ الطويلِ في التاريخ الإسلامي. وميزه الطبقجلي بأنه هجومٌ على إجماع الجمعيةِ العلميةِ التاريخية. وبتبديدِ الوقت، وربطِ الحاضر فحسب بالعالم المثاليّ للسلفيين الأوائلِ، الأسلافِ الأتقياءِ للإسلام المبكر، هدد بعرقلةِ الاستمراريةِ بين الماضي والحاضر. وبرفضها تحديدَ موقعِ الكلماتِ في السياق وإصرارِها على الآنية وإمكانيةِ وصولِ الكلمات؛ أي المعرفة، هددتِ الوهابيةُ بعرقلةِ الهرميةِ الاجتماعية والتعليميةِ لمجتمع العلماء. فحاجةُ المسلم الفرديةُ هي الحكمُ النهائي على معاني الكلمات.

وفي الوقت نفسهِ، ميزتِ الرسالة الوهابية بشكل واضح جداً بين التكفير كونه سلوكاً ومخالفاتٍ محددة من ناحية، ونوعِ الإقصاء الذي نشره الوهابيون من ناحية أخرى. فلم يهتمّ الوهابيون بالمخالفات الفردية والخاصة؛ فتلك يمكن تعويضُها. لكنهم ركزوا على مخالفات الاعتقادِ والممارسةِ العامين كما يمثلُهما الشركُ، أو تهديدِ التوحيد لله. فسمةُ التكفير هذه ضمن المجتمع السُّنيّ ثبتَ أنها مهددةٌ وجديدةٌ تماماً. ونُـقِلتْ عملية التكفير من العالم الخاصِّ والدينيِّ الاجتماعي إلى العام والسياسي. وخصصَ العالمُ البغدادي بعضَ المجال لدحض هذه السمة للمذهب الوهابي، مع أنه لم يبدُ مُقدِّراً كلياً المضامينَ السياسية للمذهب.

وعلى الرغم من جميع التحديات التي قدمها المذهب الوهابي، لم يرفضِ الطبقجلي الوهابيةَ بالكامل. ووجد عدداً من السمات الإيجابية فيها. وكان الهجوم على الممارسات الصوفية الفاسدةِ جذاباً جداً، خصوصاً حين سمحت للنساء بالمشاركة في تلك الممارسات. وعلى عكس ابنِ عبد الوهاب، وجد مؤلفُنا أنه لما استطاع إقرارَ حكم أخلاقي على هذه الممارساتِ لم يستطع رفضَ الشفاعة كلياً ولم يستطع نسبةَ كلِّ مَنْ مارسها إلى عالم الكفر. وإلى جانب ردٍّ على الهجوم الوهابي على التفسير الأشعري الديني كونهِ مجردَ مجموعةٍ من «القيلِ والقالِ»، أمضى المؤلفُ بعضَ الوقت

في توضيح أهميةِ معرفةٍ جيدةٍ للإجماع التاريخي للحفاظ على الطريقة والفهمِ الصحيحِ لكلٍّ من السنةِ والحديثِ.

وكان للتحدي الوهابي للنظام السياسي والسلطةِ المجسدةِ لمجتمع العلماء تأثيرٌ عميقٌ في تطورِ فصاحةٍ سلفيةٍ سياسيةٍ صريحةٍ وواضحةٍ على نحو متزايدٍ في العقيدة. ولم يقرَّ علي السويدي، وربما هو أولُ عالمٍ سلفيٍّ يكتبُ ويتميزُ، السياسةَ الوهابيةَ، لكنه كتب دفاعاً عن تمسكها بنموذج المجتمعِ الإسلامي الأولِ وما يخصُّ أمور الممارسة والنظامِ الضريبيِّ المبكر. وفي عام (1801)، ربما بالاستفادة من نموذجِ محمد بن عبد الوهاب، أصبح مستشاراً لحاكم بغدادَ المتمردِ، وساعدَ في تطبيق سياسةِ «النظامِ الضريبي الإسلامي»، وأزال عدداً من «البدعِ» العثمانيةِ في أمور الإدارةِ[30].

وخلال مرحلة بداية تسعينيات القرن الثامنَ عشرَ، رأى العلماءُ البغداديون أن ابنَ عبد الوهاب يقدم أحدَ أشكالِ الأفكارِ الأكثر تطرفاً، التي انتشرتْ بين علماءِ الحديثِ في المنطقة: أهمية الاجتهاد، والتأكيد على قراءةٍ للحديثِ تستند إلى القرآن، والهجوم على الممارسات الصوفيةِ المتحمسة، والدعوة إلى إصلاح الممارسةِ التعليمية، والهجوم على العلماء المرتبطين بالحكام[31]. وشاركتِ الخالدية/ النقشبندية في عدد من الأفكار مع الحركةِ الوهابية. وكانتا كلتاهما نتاجَ حركةٍ ضمنَ الإسلام دعتْ إلى التفكير المنطقي الفردي مع تأكيدٍ على النصوص الأساسية؛ والتزمتا كلتاهما بالنشاط في ممارسة إيمانِ المرء؛ وشاركتا كلتاهما في الإصلاحات السياسية؛ وأضمرتا كلتاهما بعضَ الكراهيةِ للهرمية التقليديةِ والمقدسةِ في مجتمعيهما. وعلى أيّةِ حالٍ، الأهمُّ هو حقيقةُ أنَّ الحركتين كلتيهما اختصرتا الوقت وقدمَتا لأتباعهما طريقاً أقصرَ ومباشراً أكثرَ للممارسة والمعرفةِ الإسلامية. وذلك بالنسبة إلى الوهابيين الاجتهادُ الفرديُّ للمسلم. ودمج النقشبنديون هذا مع وساطة شيخٍ قوي يمكن أن تؤمِّنَ بلوغَ المعرفة من دون الطريقةِ الطويلةِ والصعبةِ (السلوك) التي يمارسها صوفيون آخرون.

ومع ذلك اختلفوا في سمات أساسية. فظلَّ النقشبنديون متمسكين بالتفكير المنطقي الفلسفي. وكان أقوى المؤيدين للمذهب في بغدادَ مَنْ عُرِفوا بالأشعريين والماتريديين[32]. وهم، وإنْ أدانوا الصوفية المؤثرة، من أكثر المدافعين حماسةً في تحديد دعوة التكفير. واختار الوهابيون التمردَ وقلبَ النظام بالعنف، وتبنَّوا موقفاً حصرياً، وحطَّموا الأضرحةَ، ودعَوا صراحة إلى معاداة جميع العلماءِ المتعاونِينَ مع السلطة الفاسدة وعدوهم كفاراً، وقوَّضوا أساسَ شرعيتهم بتأكيد أهميةِ التفسير الفردي للحديث على حساب الجماعة الشرعية. وقدم الخالديون/النقشبنديون صوفيةً حضريةً مُصْلحةً أعجبتْ نخبة علمية/تجارية قوية في بغدادَ كانت حذرةً من الممارسات المتطرفة للوهابية. وأصبحتِ الصوفيةُ المكانَ الذي اندمجت فيه عائلاتٌ بغداديةٌ علمية وزعماءَها السياسيين مع شبكةِ مصلحين متشابهين في الرأي ربطتِ إسطنبولَ وكردستانَ ودمشقَ ومكةَ ببغدادَ[33].

واعتمد مولانا خالدٌ، وهو عالمٌ كرديٌّ من شهرزورَ قربَ السليمانية في شمال العراق، على تقليدِ المجددية/النقشبندية للإسلام الإصلاحي[34]. وشكلتِ الحركةُ أحد تجديدات الطرقِ الصوفية في القرن الثالثَ عشرَ بوساطة عالِم القرنِ السابعَ عشرَ الهنديِّ ذي الأصول العربية، أحمد السرهندي (توفي عام 1624). وفي ردة فعل أوليةٍ على دين إمبراطورِ المغول أكبر التوفيقي الجديد، دعا تجديدُ السرهنديِّ للممارسة الصوفية إلى التمسك بتفسيرٍ للحديث يستند أكثرَ إلى القرآن، والاعتمادِ على سنة النبي كونها توجيهاً للمؤمنين بالصوفية. ولحذرهِ من التجارب المسمَّمةِ والمضامين القائلة بوحدةِ الوجود في بعض الممارساتِ الشعبية والتأملاتِ الفلسفية للتصوف، أكَّدَ السرهنديُّ التجربةَ المتزنةَ للتفحص النقدي بالتفكير المنطقي الإنساني (الاجتهاد) للنصوص الأساسية في الإسلام والقرآنِ والحديثِ، وتجربةِ وجودِ اللهِ في لحظات صوفيةٍ عابرة. وكان الأهمُّ دعوةَ السرهنديِّ لممارسة صوفية ناشطةٍ يتم فيها تشجيعُ المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعيةِ على حساب

الممارسات الصوفية الأقدم الزاهدةِ بالشؤون الدنيوية[35]. وواصل شاه ولي الله، نصيرُهُ في القرن الثامنَ عشرَ، مهمتَهُ في بيئة سياسية مختلفة جذرياً، إذ أصبح الوجودُ البريطاني مهدِّداً تماماً للأوضاع. وكانت رسالتُهُ سياسيةً بوضوحٍ، وأدخل ابنُهُ، الشيخُ عبد الله الدهلوي، مولانا خالداً في الطريقة في وقت ما بين عامي (1809) و(1810). ورجع خالداً إلى السليمانية عام (1811)، وبدأ ينشر شكلاً خاصاً من المجددية/النقشبندية، وفي النهاية أصبح أتباعُهُ مرتبطين بطريقتهِ الصوفية الخاصةِ[36].

وسرعان ما اكتسب مولانا خالد النقشبندي مجموعةَ أنصار، يدربون عدداً كبيراً من الوعاظ (وفق أحد التخمينات نحو 120 واعظاً)، وأصبح بارزاً جداً في مجتمعِ العراق السياسي والعلمي. وفي عام (1811)، تعرض لغضبِ عائلةِ البرزنجي في السليمانية، زعماءِ الطريقةِ القادرية الصوفية، وأُجبِرَ على الفرار من السليمانية. وهرب إلى بغدادَ، واستقر في مسجد القادريةِ في حي الشيخ الشعبي[37]. وأولُ أتباعِهِ أحدُ المعلمين والعلماءِ الشافعيين القدماء، صباحاتُ اللهِ الحيدري وعليٌّ السويديُّ[38]. وفي بغدادَ، أراد أعداؤُهُ تشويهَ سمعتِهِ لدى الحاكم. وبرَّأهُ تحقيق، وكان قادراً على البقاء في بغدادَ، وحصل على زاوية بناها له سعيد باشا، حاكمُ الإقليم، وهو من بينِ أقدمِ مؤيديه[39]. وسمح له حاكمُ السليمانيةِ في النهاية بالعودة إليها، لكنه لم يستمرَّ طويلاً ونُفِيَ إلى بغدادَ. وظلَّ فيها سنتين، ودعمَهُ حاكمُها داود باشا، لكنه توجه أخيراً إلى دمشقَ فأمضى فيها بقية حياته[40].

وانتزع تفسيرُ مولانا خالد للصوفية النقشبندية رداتِ أفعالٍ مختلطة في المجتمع العلمي في كردستانَ العراقيةِ وبغدادَ. وكان خصومُهُ الرئيسون علماءَ صوفيين تقليديين أكثر، بين طرق القادرية السائدة في بغدادَ والمناطقِ الكردية خصوصاً. وكان أقدمُ أتباعِهِ من العلماء البغداديين الضليعين جداً في العلم النقدي للحديث الشريف، ولهُمُ الارتباطاتُ نفسها بعلماء مكةَ ودمشقَ وبلداتٍ عراقيةٍ. وسرعان ما وسَمَهُ خصومُهُ بأنه كافرٌ، وعملوا على طرد

خلفائِهِ من مدنهمْ واتهموهمْ بإثارة الشقاق ومراءاة مَنْ في السلطة. وضمن سياقِ هذه الاتهاماتِ قام اثنان من أتباعهِ البغداديين بكتابة أعمالٍ للدفاع عنه.

وإن رسالةَ أبي الفوز محمد أمين السويدي دفاعاً عن مولانا خالد مخصصةٌ غالباً لمسألة الكفر بين المسلمين السنة[41]. وكان خالد قدِ اتُّهِمَ بالكفر والتآمرِ السياسي لتدمير المجتمع الإسلامي، وبأنّه كانَ مُلْهَماً بالأفكارِ الماسونية والآراء الجديدة التي جلبها معه خلال اتصاله بالإنجليز في الهند، وحاول مولانا خالد آنذاك إحداثَ مدرسةٍ (مذهب) قانونيةٍ جديدةٍ باستعماله التفكيرَ المنطقي[42]. ودفاعاً عن نسب خالدٍ الصوفي الأصيلِ وتحررِهِ من أية تأثيراتٍ كافرة، أدرج السويديُّ خالداً في سلسلة النقلِ النقشبنديةِ المجدديةِ. ولم يدعُ مولانا خالدٌ إلى مدرسة قانونيةٍ جديدة، بل طلب إبعادَ الشروحِ والآراءِ القانونية المشوَّهةِ فحسبُ لمصلحة نظرةٍ جديدة إلى مصادر القانون باستعمال التفكير المنطقي. ولم يكن هذا أساساً لاتهاماتِ الكفر. فهذه الاتهاماتُ يجب تسويتُها بعناية بعدَ حوارٍ منطقي لمعنى الخلاف في المجتمع الإسلامي. وما دام المسلمون قد آمنوا بالله واتجهوا إلى الكعبة للصلاة، فإن استبعادهم على أنهم كفارٌ لم يكنْ مقبولاً. وكان هذا حقيقياً وإنْ وسَمَ فقهاءُ الدولة العثمانية بعضَ المجموعات كالشيعة بأنهم كفار. وحثَّ جمهورَهُ على الاقتداء بصحابة النبي الذين رفضوا وسمَ الخوارجِ بأنهم كفارٌ وإنْ تمردوا، وقتلوا مسلمين آخرين، واعتمدوا على رؤية شخصيةٍ للقرآن.

وأجرى أبو الفوز السويدي مُحاجّةً قويةً وقصيرةً في تحمل اختلافِ المجتمع الإسلامي. وكانت حجّتُهُ جداليةً أكثرَ منها علمية. ولما دعا مؤلفُ الكتيبِ العلميِّ ضد الوهابيين والمُناقشِ سابقاً في هذه الوثيقة إلى توافق المجتمع كلِّهِ تجاهَ استحالةِ استعمالِ كلمة تكفيرٍ بالمعنى العامِّ والسياسيِّ وإلى التعريفِ القانوني والخاصِّ للكفر، صمَّمتْ طريقةُ أبي الفوز بشكل فعالٍ وسهلِ الوصولِ جداً لنبذ أيةِ محاولاتٍ لاستثناء الخلافِ في المجتمع. وكان ذلك مقياساً للكيفية التي أصبح فيها سياسياً ومعمماً استعمالُ التكفير تعبيراً

يستعملُهُ الناسُ في مدن العراق، فغدا الآنَ قضيةً يجب التعامل معها، لا بين مجموعة العلماء الذين يؤلفون كتيباتٍ علميةً مكثفةً فحسب، بل في المجادلاتِ السياسيةِ المتعددة ضمن المجتمع السُّنيّ(43).

وكتب محمدُ بنُ سليمانَ البغداديُّ دفاعَهُ عن مولانا خالدٍ ربما بعد أبي الفوز بسنة(44). واهتمَّ بمزاعمِ الكفر الموجهةِ ضد معلمِهِ وسوءِ فهمِ مذهبِهِ من العلماءِ وعامةِ الناسِ المحليين. وعلى أيَّـةِ حالٍ، بدلاً من الدخول في مناقشةٍ جداليةٍ ضد التكفير، تولى دفاعاً علمياً عن ممارسةِ مولانا خالدٍ للصوفية. ويبدو أن ثلاثَ سماتٍ لممارسة مولانا خالدٍ للصوفية أتعبتْ ناقدِيهِ. دارتِ الأولى حول نقاشٍ قديم بين باحثي الطريقةِ الصوفية. ما الطريقةُ التي يحل بها الصوفيُّ التوترَ بين العزلةِ وممارسةِ الزهد من ناحيةٍ، والاندماجِ في المجتمع من ناحيةٍ أخرى؟ فالعزلةُ تفترض عمليةً طويلةً وشاقةً وصعبةً للدخول في الطريقة الصوفية، وإبعادِ المرءِ نفسَهُ عنِ المجتمع ورفضِ أيةِ مشاركةٍ في السلطة السياسية. واتجاهُ مولانا خالدٍ في الصوفية دعا إلى الارتباط بمجتمع المرء، مع تمسكٍ صارمٍ بمعرفةِ الكتبِ المقدسة بدلاً من الاعتماد الكليّ على المعرفة المبهمة وممارساتِ الإصلاح الذاتي. فوجدتْ دعوة مولانا خالدٍ إلى ممارسة اتجاه مشاركٍ وتقليديٍّ أكثر للصوفية جمهوراً متعاطفاً من مجموعة علماءَ بغداديين دعَوا إلى إصلاحِ الممارسات الصوفية لبعض الوقت(45). على أيَّـةِ حالٍ، ما يبدو أنه مزعجٌ بشكل خاص للمؤسسة العلمية العنصرُ الثاني من دعوة مولانا خالدٍ لإصلاح الممارسة الصوفية.

فبالنسبة إلى خالدٍ النقشبندي جاذبيةُ الشيخ للطالب المستقبلي المتوقعِ طريقُ الحقيقةِ. وخلافاً لطرقٍ صوفيةٍ أخرى شرطُها لتحقيق معرفةِ الحقيقة طريقٌ طويل وشاق، قدم مولانا خالدٌ طريقةً أقربَ وأسهلَ إلى النقاء. ومركزيةُ الشيخ في الطريقة واضحةٌ. فمن بين الشروطِ الخمسةَ عشرَ المطلوبةِ للتعليم في الطريقة، أربعةَ عشرَ تخص علاقةَ الطالب/ التابع بالشيخ. ولتوضيح سهولة الدخول في الطريقة، ناقش البغداديُّ إمكانيةَ الدخول وقدرةَ المرء على تفادي

عمليةٍ طويلةٍ من التعليم. وقدمتْ قائمةُ شروطِهِ خطةً لطريقة مركزيةٍ يرأسها زعيمٌ له كرامةٌ. وكما سيتضح لاحقاً، تسمح هذه السمةُ في طريقة الخالدي النقشبندي لمؤسسها بتنظيم شبكةٍ فعالةٍ من الوُعَّاظ لكنها تركته عرضةً لاتهاماتٍ بالطموح السياسي، وأدتْ إلى اختلالٍ بين رتب أتباعِهِ[46].

والسمةُ الأخيرةُ لاتجاه خالدٍ النقشبندي في الصوفية، والتي سبّبت أكثرَ الهجمات عليها هي طابعُها السياسي الزائدُ. واتُّهِمَ خالدٌ من طرف منتقديه بتحويل الطريقة إلى أداةٍ لطموحاتِهِ السياسية وإفراغِها من محتواها الروحي. وأرسل خالد مبعوثيهِ إلى جميع أنحاء الإمبراطورية لنشر تعاليمِهِ وطلبِ الطاعةِ المطلقة منهم. وأخفى طموحاتٍ سياسيةً، وسعى إلى الشهرة بطرقٍ مرفوضةٍ من الصوفيين الحقيقيين. وكذلك لم يكتفِ خالدٌ بتعليم الأذكار للأغنياء والأقوياءِ فحسب، بل إنه لم يطلب منهم تغييرَ سلوكهم بأيِّ شكلٍ. وكان ردُّ البغدادي على هذه الاتهامات واقعياً جداً. فأثار تعليمُ الأذكار للأغنياءِ والأقوياءِ الرغبةَ في عمل الخير، وكان سيدفع قلوبَهمْ تدريجياً إلى طلب المغفرة. وكانتْ واقعيةُ مولانا خالدٍ، في الحقيقة، تقتدي بالنبي عند تعامله مع القبائل العربية التي قالت إن قبولَها للإسلام مشروطٌ بإعفائهمْ من صلاة الفجر الشعائريةِ. وقَبِلَ النبيُّ الشرط على أمل أن يصبحوا متنورين دينياً بالتدريج.

وما يبدو أنه أقلق منتقدي خالدٍ النقشبندي بما يكفي لاتهامه بالكفر محاولتُهُ الواضحةُ، وإنْ أنكر هو وتلاميذه[47]، تحويلَ طريقتِهِ الصوفية إلى لاعب في ميدانٍ سياسي امتدَّ من الهلال الخصيب إلى إسطنبولَ. وفعلَ ذلك بإعداد طريقةٍ فعالة من الوعاظ، وإبقاءِ الاتصالاتِ بأتباعه وابتكارِ شكلٍ مختصر للدخول في الطريقة. وقد جعلت شدةُ الهجماتِ ضدَّهُ، والشجبُ العام لمذهبه من نُخبٍ مختلفةٍ سياسيةٍ ومثقفةٍ، ومشاركتُهُ في نقاشٍ إصلاحي على أعلى مستوًى حكوميٍّ إقليمي وإمبراطوريٍّ من الصعب تقويمَ تأثيرِهِ في السياسة الشعبية في بغدادَ. ويبدو أن تأثيره واضحٌ بشكل أقوى في محافل

النخبةِ المثقفةِ المحلية وحكامِ الأقاليم المهتمين بصياغةِ تحالفاتٍ قويةٍ مع هذه النخبة. كذلك، قدمتِ الخالديةُ النقشبنديةُ بعضَ العناصرِ الجديدة في سياسة بغدادَ. وربما كان الأكثر لفتاً للنظر هو مستوى التنظيمِ بين مجموعة علماءَ تبادلوا المعلوماتِ، وجندوا الأتباعَ، وكثفوا الارتباطاتِ بين المؤمنين المتشابهين بالرأي في بغدادَ ومدنٍ أخرى من الهلال الخصيب والجزيرةِ العربية والأناضولِ والعاصمةِ الإمبراطوريةِ(48).

الخاتمةُ:

ناقشتُ أن مسألة كون العقود، التي امتدت بين ثمانينياتِ القرن الثامنَ عشرَ وعشرينياتِ القرن التاسعَ عشرَ، أساسيةً لتحولِ ما كان أفكاراً إصلاحيةً، انتشرتْ بين العلماءِ من الهند إلى غربي آسيا في عقائدَ سياسيةٍ تبنتها أقسامٌ من سكان بغدادَ. وتميزتْ هذه العقود بظهور نوعٍ جديدٍ من الخطاب والممارسةِ السياسية الناشئَينِ من الأسفل لا من برامجِ أعمالِ الإمبراطورية العثمانية للإصلاح. ومع ذلك ساعدتْ هذه النشاطاتُ في تسوية خططِ أعمالِ الإصلاحِ العثمانية في المستوى المحلي، وأوجدتْ معارضةً ودعماً لهذه الخطط من الأعمال في آنٍ واحدٍ. وفي الوقت نفسِهِ، من المهم توضيحُ ما يعنيه هذا «التجديدُ» في سياق السياسة المحلية. فأحيتِ الوهابيةُ والصوفيةُ الخالديةَ النقشبنديةَ خطاباً أقدم ضمن الإسلام للتسامح مع خلافِ المجتمعِ السُّنيّ، وللحق بالثورة ضدَّ الحكامِ الفاسدين المُبيحِين لممارساتٍ «غير إسلامية» في الأمة ولدور المسلم الفردِ في مجتمعه. وما جعل هذه الخطابات جديدة طريقةُ تهديمِها لتقليدٍ طويلٍ من المعرفة الدينيةِ والمتعمقةِ تاريخياً للعقيدة وتحويلِها إلى مجموعةِ استثناءاتٍ منهجيةٍ حول توافرِ المعرفةِ للمسلم الفرد، والحقِّ في إقرار حكمٍ سهلٍ لقضايا الإقصاء والتضمين ومركزيةِ دمجِ الاعتقاد بالنشاط. وكان انتشارُ الكتابة الجدالية، وسرعةُ انتشار هذه الكتاباتِ، وإصرارُ جميع الأطراف على إشراك المعارضين في هذه المجادلاتِ جديداً جداً في سياق الثقافة السياسية للهلال الخصيب.

وأخيراً، من المهمّ إبرازُ الوضوحِ المستمر لنقاش هؤلاء العلماءِ الجِداليّ وارتباطِهِمْ بما يعرّفه حوراني بالمثقفين الليبراليين في الفترةِ التالية. وكان أبو ثناءِ الآلوسي (1802-1854) طالبَ عليٍّ السويدي، والعالمَ السلفيَّ البارزَ في القرن التاسعَ عشرَ. وكتب تعليقاً تأسيسياً متعددَ الأجزاء على القرآن، وأصدر عدداً من الأعمال الجدالية المطبوعة، بما فيها أطروحةٌ معاديةٌ للشيعة تُظهِرُ معارضتَهُ لممارساتِ المذهبِ الشيعي الأكثرِ تسييساً، مثلِ شتمِ أولِ ثلاثةِ خلفاءَ. وساعدَ طلابَهُ في تشكيل الخطاب السلفي في القرن التاسعَ عشرَ، وارتبطوا بقوة مع رشيد رضا. أما المذهبُ الوهابي، ففَهِمَ فيه ألبرت حوراني بنفسهِ الحداثةَ الإسلامية لمحمد عبده جزئياً كونها رداً إطرائياً على رؤيته المتطرفةِ للنظام السياسي. وأختتمُ بهذه الأمثلة لا لمجرد إبرازِ الحلقةِ المفقودة، مثلاً، في رائعة حوراني، التي عنونها بنفسه لاحقاً[49]، لكنني، بالأحرى، أفعل ذلك لتشجيعنا على التفكير مجدداً بثلاثِ سماتٍ للتأريخ العربي في القرن التاسعَ عشرَ: أهمية التمزق التاريخي والأزمةُ في أفكار هؤلاء المفكرين؛ وارتباطُهُمُ العميقُ بسياسة التمرد والإصلاحِ منذ عام (1780) على الأقل؛ وأهميةُ تحديدِ رؤىً سياسيةٍ وأخلاقيةٍ حديثةٍ في الحوارات العلمية وفي بيئتِها الحضريةِ.

***

الهوامش

1- حوراني (1957).

2- حوراني (1972).

3- تقسيمُ الزمن المرحلي والزمني والتاريخي، انظرْ س. ماير (2000). مسألةُ الأزمنة التاريخية المتعددة في فترة زمنية، انظر لها كوسيليك (2004) وزاميتو (2004).

4- ظهرت أجزاء من هذا الفصل في مقالتين «منِ المسلمُ الحقيقيُّ؟ الإقصاء والتضمين بين المجادلين حول الإصلاح في بغداد»، في أكسان وغوفينان، إعداد (2007)، و«العنف والسياسة المكانية بين المحلي والإمبراطوري: بغداد (1778-1810)»، في براكاش وكروز، إعداد (2008).

5- دي فريز (2008).

6- بايلي (1988)؛ بايلي (1989)؛ بايلي (2004: 49-120). من أجل استعمال بليغ لنموذج بايلي في العراق انظر، فتاح (1997).

7- ضمن التأريخ العثماني، قدمتِ الفترة للمؤرخين معضلة. وباحتجازهم بين عصر ازدهار نسبي واستقرار سياسي انتهيا، في سبعينيات القرن الثامنَ عشرَ تقريباً، وإصلاحاتِ تكثيفِ فترة التنظيمات، وجد المؤرخون صعوبة في دمجها بقصة الحداثة العثمانية في القرن التاسعَ عشرَ. وكان تعبير الانتقال مستعملاً غالباً، لكنَّ التعبيرَ تصنيفيٌّ وليس مؤشراً تحليلياً. وفي أسوأ الأحوال، تميزتِ الفترة بمحاولات مستميتة من دولة موهنة للبقاء في وجه الانتصارات العسكرية الأوربية، وإصلاحاتٍ مخفقةٍ وعنادٍ من نخب إمبراطورية وإقليميةٍ متحصنة. وفي أحسن الأحوال، تعدُّ الفترة حاضنةً لبعض الإصلاحات السياسية والإداريةِ التي تطورت بنجاح أكثر بعد عام (1830). على أيَّـةِ حالٍ، في وقت لاحق أكثر، نجحت فترةُ ثمانينياتِ القرن الثامنَ عشرَ وعشرينياتِ القرن التاسعَ عشرَ. وناقش عدد

من المؤرخين بأن العراقيلَ السياسية الحادة، والتحويلَ في شبكات تحالفات النخبة، ومحاولاتِ الدولةِ لتجديد أنظمة تخصيص الموارد، وتخفيضَ نفقاتِ الحكومة المركزية في وجه النخب الإقليمية هي جوهرُ تطوير رواياتٍ متنافسةٍ حول طبيعة السلطة السياسية. وأصبحت رواية الدولة للحداثة المركزية والعثمانيةِ المستبدةِ مهيمنةً فحسب بعد استعمال الدولة للعنف القاسي. انظر فيليو (2010)؛ أكسان (1995)؛ يايجيوغلو (2008)؛ وميخائيل وفيليو (2012).

8- المشكلة مركبة عند التعامل مع التقاليد الفكرية التي احتوت على خطاب داخلي عنِ التجديد، وهو خطابٌ رصينٌ بين علماءَ إسلاميين على الأقل منذ أواخر فترة العصور الوسطى. فإنَّ المؤرخين واختصاصيي المنطقة الذي يعملون على التاريخ الفكري للشرق الأوسط في الفترة الحديثة المبكرة يدركون هذا جيداً، وتورطوا في نقاش حول وجودِ «تنويرٍ إسلامي»، ومدى دراساتِ الإصلاح وطبيعتِها في الصوفية والحديثِ الشريف ومعنى هذه التطوراتِ كلِّها. وقدمت صفحاتٌ من مجلة عالم الإسلام (Die Welt des Islams) في السنواتِ العشرين الأخيرةِ جزءاً من هذا النقاشِ. ومن أجل تحليل جيد للقرن الثامنَ عشرَ، انظر رايخموث (1999)؛ وللقرن السابعَ عشرَ، انظر رويحب (2006).

9- لفتسيون وفول (1987)، انظر أيضاً حوراني (1972). لمناقشة ملخصة ومختصرة في ارتباطات محمدِ بنِ عبد الوهاب بعلماء حديثٍ إصلاحيين آخرين في مكةَ والمدينةِ، انظر فول (1974) وفول (1982). ويركز كتابُ بيتر غران (الجذورُ الإسلاميةُ للرأسمالية) على مركزية الزَّبيديّ بالنسبة إلى شبكات الارتباطات هذه. ويستكشف أهميةَ دراسات كلٍّ من الحديث والكلام، ويميلُ آخرون للتأكيد على الحديث والصوفية المقوّمة فقط. انظر أيضاً هيكل (2003) بخصوص البحوث حول أحمد بن علي الشوكاني في اليمن.

10- يحذرنا دلال (1993) ضد تكتل هذه الحركات الإحيائية المختلفة جداً معاً. وعلى أيَّةِ حالٍ، تركز مناقشتُهُ على تحديد الخلافات المذهبية فقط.

11- لمناقشاتٍ حول دور الأحداث مقابلَ التغييراتِ الهيكلية الطويلة المدى في تحول الخطابات والعمل السياسي، انظر ماك آدم وسيويل الابن (2001). وكتب تارو وسيويل على نطاق واسع حول دور اللحظة السياسية في تحول الهوية خلال فترات الأزمة السياسية. انظر أيضاً ماك آدم، تارو وتيلي (2001). لقراءة الأفكار الثقافية للسكان الثانويين، انظر أورتنر (1995).

12- المكتبة البريطانية، OIOC/IOR/H/Misc.474 108-112.

13- الأرشيفات الوطنية للمملكة المتحدة (سابقاً PRO)، H/Misc/48، رسالة من باركر إلى هارفورد جونز، صفحة 200.

14- لخلاصة جيدة حول المواقف العثمانية انظر زكريا كورسون، الهيمنة العثمانية في نجد والإحساء، الحركة الوهابية وظهور الدولة السعودية Necid ve Ahsa'da Osmanli Hakimiketi, Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Cekisi، (أنقرة: Turk Tarih Kurumu، 1998).

15- كتب هالر أفندي ومن بعده سلسلة تقارير حول بغداد Basbakanlik Osmanli Arsivi (BOA), Hatt-i Humayun, # 20896, 20898-B/D/F. حول تدخل المقيم البريطاني في تعيين الحاكم، انظر: Hatt-i Humayun #17066

16- عثمان بن سند البصري، مطالع السعود 190-193.

17- بريدجز (1834: 26).

18- هذا واضح في وصف الدولة الوهابية من التاجر المسيحي عبود (1948: 53).

19- عثمان بن سند البصري، مطالع السعود، وصف نهب الوهابيين المؤلم لكربلاء، فقط لِيتوقفْ وليكتبْ نقداً عنيفاً للممارسات الشيعية.

20- المكتبة البريطانية، OIOC/IOR/L/P7S/9/6، صفحة 174b.

21- نقاش (1994: 13-48).

22- للصالونات في بغداد القرن التاسعَ عشرَ، انظر الدروبي (2001). حول الصالونات في بغداد أواخر القرن الثامنَ عشرَ وأوائلِ التاسعَ عشرَ، انظر السهروردي (1990).

23- مجهول، «نسخة في ما حدث في أخبار البواش»، مكتبة لاندبرغ، جامعة ييل، # 616. يذكر المؤلف كلاً من الجبوريين والشاويين على أنهم زعماءُ الفئة المعارضة للحاكم المعادي للوهابيين.

24- أبو الفوز محمد أمين السويدي، «سبائك الذهب في معرفة قبائل العرب»، المكتبة البريطانية، .OR 1543 ومحمد حمد البسام التميمي، «كتاب الدرر المفاخر في أخبار العرب الأواخر»، المكتبة البريطانية ADD 7358.

25- الأدب الصادر حول الوهابيين ضخم. لمناقشة قصيرة ومختصرة حول ارتباط ابن عبد الوهاب بعلماء حديث إصلاحيين آخرين في مكةَ والمدينةِ، انظر فول (1974). ولتحليل الأرضية الاجتماعية والسياسية للحركة الوهابية في نجد والعراق انظر فتاح (1997).

26- رؤوف (1988: 26-27).

27- نافع (2002: 471).

28- «تعليقٌ على كتاب بتفنيد الوهابيين، لكونه رداً على بعض الأسئلة التي أرسلها الوزير سليمان إلى المؤلف»، مكتبة جامعة كمبردج، .OR. 738 المخطوطُ غيرُ معنون وغيرُ منسوب ومؤرخ عام (1203) الهجري. ولم تُتحْ لي الفرصةُ لقراءة ردِّ سليمانَ بنِ عبد الوهاب المطبوعِ، توحيد الخلاق في جواب أهل العراق (القاهرة، المطبعة الشرقية، 1804-

1805 [(1904- 1905؟)]). وتكرس المخطوطُ في جزء كبير للرد على الوهابية، ويبدو أن من كتبه عالمٌ عراقي لا نجلُ ابنِ عبد الوهاب.

29- أبو منة (2003).

30- يستند تحليلي لعلي السويدي وعصره إلى أبي منة (2003)؛ ونافع (2002)؛ وفتاح (2003)؛ ورزق خوري (2007 و2008).

31- عبد الله السويدي، «النفحات المسكية في الرحلات المكية»، المكتبة البريطانية، SCH, 5131. وكان تعليقُ السويدي على المؤسسة الثقافية في دمشقَ شديدَ الانتقاد بشكل خاص للمقربين من المحافل العثمانية الرسمية.

32- كان البغداديُّ عالماً ماتريدياً، والحيدريُّ أشعرياً.

33- يظهر مدى هذه الارتباطات في سلسلة الرسائل التي كتبها مولانا خالد من دمشق، انظر العثماني (1334 هجري).

34- اسمُ مولانا خالد أبو بهاء الدين خالد الشهرزوري. ولسيرة خالد الذاتية، انظر حوراني (1972). وكان لنظام النقشبندية المجددية أتباعُهُ في العراق، وكان أحدُ أنصاره في القرن السابعَ عشرَ يؤيد حركة الإصلاح التي بدأت بحكم وزراء كوبرلو العثمانيين. انظر حسين البصري الميمي، «نظم الصموت الزبرجدية في سلسلة السادة النقشبندية»، Suleimaniye Kutuphanesi, Asir Efendi, #176.

35- تير هار (1990).

36- انظر ألغار (1979، 1990).

37- محمد بن سليمان البغدادي الحنفي النقشبندي، «الحقيقة الندية في الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية»، Suleimaniye Kutuphanesi, Efgani, #59. تاريخ المخطوط عام 1234 (1817).

38- العثماني (1334 هجري: 26).

39- محمد بن سليمان البغدادي، «الحقيقة الندية»، كان هذا مقر الإحصاءات المبني على شاطئ دجلة في الجزء الشرقي للمدينة.

40- حول زيارته إلى دمشق، انظر وايزمان (2001).

41- أبو الفوز ابن علي السويدي وأبوه عالما حديث ومعلمان بارزان، وأشعريان وشافعيان، وهما أول من قابلوا خالد النقشبندي في بغداد.

42- أبو الفوز محمد أمين السويدي، «دفع الظلم عن الوقوع في عرض المظالم»، Suleimaniye Kutuphanesi, Esad Efendi، 1404.

43- وفقاً للبغدادي، كتب محمد أمين، مفتي الحلة وعالم حديث، أيضاً، دفاعاً سياسياً عن مولانا خالد.

44- كتبه في مقر الإحصاءات الذي أسسه سعيد باشا في بغداد لخالد النقشبندي.

45- يذكر البغدادي كونه سلفاً روحياً للبركوي، وهو رجلُ دينٍ راحلٌ من القرن السادسَ عشَرَ وساعد في ضبط الممارسة الدينية، وعورض بشكل عنيف من الممارسات المنتشية للصوفية الشعبية. ويستمر تأثير البركوي حتى اليوم، ولا يزال كتابه (الطريقة المحمدية) ينشر على نطاق واسع في إسطنبول.

46- أثبت عبد الوهاب السوسي من الأمادية أنه الأكثر إزعاجاً لخلفاء خالد. بالإضافة إلى إثارة الاضطراب في الموصل، والتسبب في العداء للنظام. سافر إلى إسطنبول وبدأ يجذب أتباع الطريقة الصوفية، وأراد تأسيس فرعٍ منفصلٍ. وحين رفض خالد السماح له، ذهب إلى دهلوي في الهند للموافقة على عمل ذلك. ومع رفض السماح له ثانية، واصل زرع الانقسامات في الطريقة. انظر العثماني (1334 هجري: 122-124).

47- في رسالة إلى أتباعه في بغداد، يحذر خالد من محاولاتهم لاستعطاف «الملوك والأمراء والأغوات» ومساعديهم؛ لأنهم لا يستطيعون إصلاحهم. ومع هذه التحذيرات حافظ على اتصاله بداود باشا في بغداد، الذي علمه أحدُ تلاميذه، عبيدُ الله الحيدري. انظر العثماني (1334 هجري: 108-114).

48- يؤكد البغدادي ومحمد أسعد العثماني (في مجموعته من رسائل مولانا خالد) روابطَ بغدادَ والبصرةِ والسليمانيةِ ودمشقَ ومكةَ.

49- حوراني (1972).

* * *

-4-

ظهورُ الفكر الإسلامي العالمي (1914-1774)

جميل أيدين

ألبرت حوراني هو أحدُ أوّل المؤرخين الذين أبرزوا الرؤيةَ العصريةَ الإسلاميةَ الدوليةَ والعالميةَ لمفكري النهضة مثل محمد عبده ورشيد رضا. وهكذا أسهم حوراني في المراجعات الثقافية لسردياتِ ظهورِ الفكر القومي في الشرق الأوسط العربي. والحقيقةُ أنَّ حوراني لديه فصلٌ عن جمالِ الدين الأفغاني، وهو مفكر من أصلٍ فارسي أصبح رمزَ الوحدة الإسلامية في أواخر القرن التاسعَ عشرَ، في كتابٍ عنوانُهُ **(الفكرُ العربيُّ في العصر الليبرالي)**، الذي يوضح شكوكَهُ في الروايات القومية. وحوراني أيضاً أحدُ أولِ الباحثين في الفكر العربي بعد الحرب العالمية الثانية، انتبهَ إلى التأثير الفعال للإمبراطورية العثمانية في المفكرين العربِ. وتتوسعُ هذه المقالةُ حول هذينِ الموضوعين، وهما التاريخُ الفكريُّ الإسلاميُّ العالمي والهويةُ الإمبراطوريةُ العثمانية، محاولاً الإجابة عن سببِ أنَّ المفكرين العربَ في عصر الإمبريالية العالية لم يطوروا صلاتٍ أقوى بالحياة الفكريةِ الإسلاميةِ الهندية والآسيويةِ الجنوبية الشرقية فحسب، لكنهم أكدوا أيضاً ولاءَهمْ للخلافة العثمانية. وتقدمُ

مخططاً للانتقال بمسار القرن التاسعَ عشرَ الطويلِ من التماسك الإمبريالي المتبادل بين الإمبراطورياتِ العثمانية والأوربيةِ الأخرى إلى إعادة تنظيم العالم الإمبريالي وفقاً للهوياتِ العرقيةِ والدينيةِ والحضاريةِ. وبحلول ثمانينياتِ القرن التاسعَ عشرَ، أنتج هذا التغييرُ سياسةً عالميةً جديدةً للتضامن الإسلامي، واختراعِ فكرةِ الخليفةِ للسلطان العثماني كونه رمزَها الاعتباريَّ، وقدم ما دعوتُهُ في مكان آخرَ فكرةَ «العالمِ الإسلاميِّ» الجغرافيةَ والسياسيةَ[1].

ومن منظور خمسينيات القرن العشرين، لما كان حوراني يجري بحثاً حول الفكر العربي، ربما بدا تفككُ الإمبراطورية العثمانية وظهورُ القوميةِ الإقليميةِ حتمياً. لكنْ حتى عام (1914)، تمتْ صياغةُ الفكرِ الإسلامي العصري المتضمَّن في مجتمعاتٍ تحكمُها بريطانيا، في خطاباتِ الولاء للإمبراطورية العثمانية والاعتزازِ بها. وكان مفكرو النهضة عموماً عثمانيي الميول، وعَبّر الكثيرون عن رؤىً مواليةٍ للخلافة في النظام العالمي[2]. والأهم هو أن مكانةَ السلاطينِ العثمانيينَ بأنهم خلفاءُ أخذَها بجدية المفكرون المسلمون الجددُ المقيمونَ خارج الإمبراطورية العثمانية في العقد الأول من القرن العشرين أكثرَ مما كانت عليه في ثلاثينياتِ القرن التاسعَ عشرَ. ومع نهاية القرن التاسعَ عشرَ، على سبيل المثال، كان عدد رعايا السلطانِ العثماني المسلم نحو ربعِ حجمِ رعايا الملكةِ البريطانية المسلمين فقط، لكنَّ الجماهيرَ الإسلامية النشيطة في الهند عَبّرتْ عنِ الولاءِ للخليفة العثماني كونه رمزاً للسلطة الروحية من دونِ إنكارِ شرعيةِ الحكم البريطاني بالضرورة. وعليه يهدف هذا الفصلُ إلى تفسير هذه النماذجِ المتعارضة كما يبدو للسلوك السياسي.

ولمّا ألغى مؤسسو الجمهوريةِ التركيةِ الحديثةِ السلالةَ والخلافة العثمانيتَينِ في منتصف عشرينياتِ القرن العشرين، بدأت ذكرياتُ الطابعِ العثماني والفكرِ الموالي للخلافة بالتلاشي من الفكر العربي الحديث بحلول ستينياتِ القرن العشرين. ومع ذلك من الضروري مناقشةُ أسبابِ الأهميةِ المتزايدة للقبِ الخلافة الذي تبنَّاهُ السلاطينُ العثمانيون بين المفكرين

المسلمين في أواخر القرن التاسعَ عشرَ وأوائلِ العشرين. وسيتطلبُ هذا التقصي بالضرورة الخوضَ في تأريخ تاريخِ القرن التاسعَ عشرَ العالمي، خصوصاً فيما يتعلق بأصول المعاييرِ العالمية مثلِ تقريرِ المصير والسيادةِ والقوميةِ والدستوريةِ والمساواةِ العرقيةِ. وسأناقشُ أن جاذبية القومية العربية كانت محدودةً حتى اندلاعِ الحرب العالمية الأولى. وسبّبَ انهيارُ الإمبراطوريات في الحرب الكبرى زخماً واحتياجاً جديدين لأشكالٍ من القومية، وأصبحتِ القوميةُ العربيةُ قوةً عالميةً فكريةً وسياسيةً فعالةً يمكن استعمالُها ضد فرضِ عصبة الأمم لنظام الانتداباتِ وإعادةِ تشكيل المنطقة بالقوة الإمبريالية البريطانيةِ والفرنسيةِ. وعلى الباحثين ألا يقرؤوا التاريخَ الفكريَّ العربي قبل عام (1914) من منظور عصر ما بين الحربين أو من موقعِ قوميي عصرِ ما بعد الحرب العالمية الثانية.

وفي القرن التاسعَ عشرَ الطويل، توسطتِ العلاقاتُ الإمبريالية التجربةَ السياسيةَ المشتركة للمجتمعَينِ الإسلامي والمسيحي المتنوعَينِ في أوراسيا(*). وقبل سبعينياتِ القرن التاسعَ عشرَ كان الأمر أقلَّ أهمية إذا حكم المرءَ ملكٌ مسلمٌ أو مسيحيٌّ، لأن شرعية كلِّ إمبراطورية يمكن القول إنها تعتمد على تسامحها مع «الأقلياتِ الدينيةِ»[3]. وتوصلتْ مطالبُ الحضارة إلى جدولةِ المعاييرِ الإمبراطوريةِ لاتفاقية أوربا بعد مؤتمرِ فيينا عام (1815). وكانتِ النخبُ السياسية داخلَ أروقة السلطة خاضعةً للازدواجية والأسئلةِ الصعبة: هل كان لسلاطين الإمبراطورية العثمانية المسلمين الشرعية أو الحق لحكم السكان المسيحيين؟ وتحت أيّ شروط سيُعَدُّ بها الملوكُ المسيحيون في الإمبراطوريات الروسيةِ والفرنسيةِ والهولنديةِ والبريطانيةِ شرعيين في نظر رعاياهُمُ المسلمين؟ وتغيرتْ أجوبةُ هذه الأسئلةِ بشكل مثير خلال القرن التاسعَ عشرَ، الذي شهد روسيا وهي تسيطر على القرمِ والمسلمينِ

(*) Eurasian - أوربي آسيوي. (المترجم).

القوقازيين، وفرنسا وهي تغزو مصرَ عام (1798) والجزائرَ عام (1830)، والوطنيينَ اليونانيين وهم يعلنون الاستقلالَ عنِ الحكم العثماني، والجيشَ البريطاني وهو يسحقُ الانتفاضةَ الهندية عام (1857).

وكما سنرى، تطلب الأمرُ أن تفرزَ الحربُ الروسيةُ العثمانيةُ عام (1878) والاحتلالُ البريطاني لمصرَ عام (1882) مصطلحاتٍ عرقيةٍ للعداء الديني في جغرافية «المسألةِ الشرقيةِ» السياسيةِ من أجل تحدي السيولةِ الكبيرة للنظام العالمي الإمبراطوري الحالي[4]، ونجمتِ التحولاتُ الاقتصاديةُ والثقافيةُ عنِ البواخر والرسائل البرقيّة والصحافةِ الحديثة التي سهلت روابطَ أكثفَ بين المجتمعاتِ الآسيويةِ الجنوبية والغربيةِ، وشجعتِ احتمالَ تشكيلِ هويةٍ سياسية إسلامية عالمية جديدة. ولما طلب المسلمون المقيمون تحت الحكم البريطاني والفرنسي والهولندي والروسي احتواءً أكبرَ في الأنظمة الإمبراطورية، وأعلنوا على نحو عاطفيٍّ شروطَ ولائهم وحقوقهم، أحدث إسباغُ الطابع العرقي في الإمبراطوريات الأوربية خطاباتٍ عبر أوربا حول تمييزِ وغيابِ ولاء الرعايا المسلمين للملوك الأوربيين. ولم تشهد ثمانينياتُ القرن التاسعَ عشرَ تعريفاً عالمياً جديداً للعالم الإسلامي فحسب، بل بدأتِ الإمبراطوريةُ العثمانية تُعدُّ زعيمةَ هذه الوحدةِ الجغرافيةِ السياسيةِ الإسلاميةِ المتخيلةِ الجديدةِ. ومع الأخذ في الحسبان التاريخَ الطويلَ للجهود العثمانية من أجل إحداث شبكاتٍ دبلوماسية في الإمبراطوريات الأوربية والانتماءِ إليها، جاء الترحيبُ بالسلطان العثماني كونه خليفةَ جميعِ المسلمين هديةً غيرَ متوقعةٍ من الجغرافية السياسيةِ الحديثةِ.

الفكرُ السياسيُّ الإسلاميُّ في عصر الإمبراطورية:

عُدَّتِ الفترةُ من معاهدة كوجوك كاينارجي عام (1774)، التي اعترفت بالحكم الروسي على مناطقِ الأغلبية الإسلامية في القرم، وصولاً إلى فقدان مصرَ عام (1882)، غالباً، عصرَ الصداماتِ الحضارية والصراعاتِ المحددةِ مسبقاً بين الإسلام والمسيحيةِ. ومع ذلك، كان مبدأُ شرعيةِ الإمبراطورياتِ لديه

إمكانيةُ إحداثِ منطقةٍ أوربيةٍ-آسيويةٍ هجينة حكم فيها ملوكٌ مسلمونَ السكانَ المسيحيين وحكم ملوكٌ مسيحيون السكانَ المسلمين. وأصبحت إمكانيةُ رؤىً إمبرياليةٍ ذات طابعٍ عالمي أوضحَ بزيارة السلطانِ عبدِ العزيز العثمانيّ أوربا عام (1867)، لما رحب به الملوكُ والأباطرةُ الفرنسيون والبريطانيون والهنغاريون-النمساويون والبلجيكيون والبروسيون بأقصى درجات الاحترام الرسمي؛ بل كانت هناك إشاعاتٌ لوساطة زواجٍ بين ولي العهدِ العثماني الأميرِ مراد وأميرةٍ ملكيةٍ بريطانيةٍ من أسرة الملكةِ فيكتوريا لدعمِ روابطَ قوية بين الإمبراطوريتين[5]. وقبل سنةٍ من هذه الحادثة، زار العالمُ العثماني عبد الرحمن أفندي البرازيلَ، ولاحظ أن الإمبراطورية العثمانية ذاتُ نظامٍ حضاري أعلى من الممالك الصغيرة كالبرازيلِ، وأقربُ بكثير إلى الإمبراطوريات الأوربية[6]. وعلى نحوٍ مشابهٍ، حين استضاف الخديوي المصري إسماعيل عام (1869) ضيوفاً من الأسر المَلَكِيّة الأوربية في مراسم الافتتاحِ الفخمةِ لقناة السويس، أعلن بشكلٍ مشهور أنّ مصرَ، وهي الجزء المستقل ذاتياً عنِ الإمبراطورية العثمانية، أصبحت آنذاك جزءاً من أوربا. وفي تلك السنةِ نفسِها، زار لندن السير سيد أحمد خان، أحدُ أكثرِ المفكرين المسلمين الإصلاحيين تأثيراً في شبه القارةِ الهندية، وهي زيارةٌ عززتِ التزامَهُ بهويةٍ إسلاميةٍ بريطانيةٍ هنديةٍ مشتركةٍ[7]. وبالنسبة إلى سيد أحمد خان، يمكن لملكٍ عثمانيٍّ مسلمٍ يحكم سكاناً مسيحيين ومسلمين مختلطين أن يكون حليفاً طبيعياً للملك البريطاني الذي حكم سكاناً متنوعين ليسوا أقلّ من المسلمين والهندوسِ والمسيحيين.

وخلال الفترة الممتدة بين احتلال نابليونَ لمصرَ عام (1798) وإخمادِ المقاومةِ الجزائرية النشيطة في أربعينيات القرن التاسعَ عشرَ، انتقلتْ خطاباتٌ سياسيةٌ غامضةٌ وهجينةٌ -من الأفكار الثوريةِ الفرنسيةِ المثالية والقوميةِ والجهادِ الديني- عبرَ البحرِ المتوسط والمحيطِ الهندي. وما كان جديراً بالملاحظة بخصوص هذه الفترة أنَّ الصياغةَ الفكريةَ للعالمية الإمبريالية ظلت مهيمنة حين أبقتِ القوميةُ العرقيةَ والإقليميةَ المؤيدةَ للإسلام والسلافيةَ في

وضعٍ حرج[8]. وقبلَ عولمةِ القوميةِ في الربع الثاني للقرن التاسعَ عشرَ، كانتِ الإمبراطورياتُ هي المصادرَ السائدةَ للمخيلة السياسية في العالم. وفي فترة الثورة الفرنسية والحروبِ النابليونية، وُجِدتْ ثلاثون سلالةً حاكمةً تقريباً تحكم أجزاء مختلفةً من المجتمعات الإسلامية، وكان بعضُها عبارةً عن وحدات إمبرياليةٍ ثانويةٍ مثلِ باياتِ الاستقلالِ الذاتي لتونسَ في شمال أفريقيا العثماني[9]. وكانت سلالةُ الأشرافِ العلويين في المغرب، وإمبراطوريةُ بورنو في منطقة النيجر، وخاناتُ خيفا وكوكاند في آسيا الوسطى، وسلطنةُ بانتن وسلطنةُ آتشيه في جنوب شرق آسيا سلطناتٌ إسلاميةٌ ذاتُ تقاليدَ حقيقيةٍ لبناءِ الدولةِ والشرعيةِ السياسية. وعلى أيَّةِ حالٍ، كانت هذه السلالاتُ الحاكمةُ أكثرَ تبايناً وتفرقاً من إمكانية أن تؤدي إلى ظهور نظامٍ دولي إسلامي شاملٍ يدمجها معاً في مجال إسلامي عامٍّ مترابطٍ.

وبين السلالاتِ الحاكمة الإسلامية، تمتعَ السلاطينُ العثمانيون بمكانةٍ خاصة لكونهم أعضاء في النظام الإمبريالي الأوربي وحُماةَ مدينتي مكةَ والمدينةِ الإسلاميتين المقدستين. ودمجتِ الإمبراطوريةُ العثمانية تقاليدَ إمبراطورية متعددة، وطورتْ مؤسساتٍ بيروقراطيةً وعسكريةً قويةً تمكنت عوضاً عن ذلك من منافسة الإمبراطوريات الأوربية والتحالفِ معها. وعاشتْ غالبيةُ السكانِ المسلمين العالميين خارجَ الأراضي العثمانية، وحتى أواخرِ القرن التاسعَ عشرَ كان القلائلُ يرون السلاطينَ العثمانيين ملوكَهُم الطبيعيين. وكان في الإمبراطورية العثمانية عددٌ كبيرٌ من السكان غيرِ المسلمين أيضاً. وهكذا كان هناك سببٌ ضعيفٌ للتضامن الإسلامي العالمي أو لتقومَ الإمبراطوريةُ العثمانيةُ بدور المثلِ الأعلى للهوية السياسية الإسلامية العالمية قبل ظهورِ مفهومِ العالم الإسلامي.

التأكيدُ الإمبرياليُّ للتجربة النابليونية:

وُجِدتْ أمثلةٌ عن حكمِ الإمبراطورياتِ الأوربية لمناطق الأغلبية

الإسلامية في فترة الحروب النابليونيةِ، بما فيها الحكمُ الروسي للقرم، ونقاطُ الحدودِ الهولندية في مدنِ إندونيسيا الإسلامية والحكمُ البريطاني للمسلمين البنغاليين. لكنَّ حملة نابليونَ على إقليمِ مصرَ العثمانيِّ عام (1798)، وإنْ قصُرتْ مدتُها وأخفقتْ، سببتْ توسعاً جذرياً للمخيلة الفكرية الأوربية فيما يتعلق بالمجتمعات الإسلامية[10]. واستطاعتْ فرنسا الثوريةُ أن تَعدّ نفسها عدوةً للكنيسة الكاثوليكية وصديقةً للمسلمين. ومن ناحية المفكرين المصريين المعاصرين، لم يكن ثمةَ شعورٌ بالنقص فيما يتعلق بالمحتلين الفرنسيين، الذين رُفضت حججُهُمُ الأخلاقيةُ للاحتلال بسهولة بلِ المواجهةُ لهمْ أغرتِ الكثيرين[11]. ولما انشغل نابليون في منافسةٍ إمبريالية مع الإمبراطوريةِ البريطانية، حاول مفاوضةَ شرعيتِهِ مع جمهور إسلامي، حتى إنه لمَّحَ بالتحول إلى دين الإسلام[12]. وجاء احتلال نابليونَ لمصرَ تأكيداً للتضامن الإمبريالي المتبادلِ، حين زعم ببراعة تامةٍ أنه سيطردُ «الطغاة» المماليكَ من أجل المسلمين أنفسِهمْ. وفي المقابل، دخلتِ الحكومةُ العثمانيةُ في تحالف عسكريٍّ مع البريطانيين ضد فرنسا بخصوص مصرَ، وشكلتْ لاحقاً تحالفاً مع عدوِّها الروسي. وهكذا حدثتْ بعضُ العملياتِ البحريةِ العثمانيةِ الروسيةِ المشتركةِ والناجحةِ ضد نابليونَ في الجزر الأيونية[13].

وبعيداً باتجاه الشرق، طلب سلطانُ إمارةِ ميسورَ الهنديةِ مساعدةَ السلطانِ العثماني ضد الإمبراطورية البريطانية التي كانت ميسورُ على حربٍ معها. وتُصوّر رسائلُ السلطانِ تيبو (1750-1799)، الذي تمتع بالمساعدة الفرنسية، إلى السلاطينِ العثمانيين شرعيتَهُ الهجينةَ كونه حاكماً مسلماً لإمارةٍ هنديةٍ ترسخ بثباتٍ في التقليد السياسي الإسلامي، لكنه مرتاحٌ أيضاً بالأفكارِ الأوربية للحكم المَلَكِيّ المتنور[14]. واستعملَتْ وفودُ السلطان تيبو إلى إسطنبولَ قدراً أساسياً مختلفاً من المفردات السياسيةِ الإسلامية المبكرة، معبراً عن صراعِهِ ضد الكفارِ البريطانيين الذين لم يحترموا القيمَ والتقاليدَ الدينية للسكان المسلمين[15]. وفي رده على ذلك، أكد السلطانُ عبدُ الحميد

الأول العثمانيُّ النظامَ الإمبراطوري ودحضَ رغبةَ السلطانِ تيبو في مقاتلة البريطانيين والتحالفِ مع فرنسا[16]. وشددتِ الرسالةُ العثمانيةُ إلى السلطان تيبو أن الجمهوريةَ الفرنسيةَ لا الإمبراطوريةَ البريطانيةَ يجب أن تُعدّ عدوةَ المسلمين بسبب انتهاكاتِها للقانون الدولي. وتدل إشارةُ السلطانِ العثماني إلى القانون الدولي على اعترافٍ بمعيارٍ إمبريالي متبادلٍ خرقَتْهُ فرنسا، على نحوٍ أخصَّ بضم دولٍ أوربيةٍ أخرى وبغزوِ مصرَ. وبعد حثِّ السلطان تيبو لإقامة السلام مع القواتِ البريطانيةِ في الهند، عرضَ السلطانُ العثماني وساطتَهُ بين ميسورَ والقواتِ العسكريةِ البريطانية في الهند[17].

وتوحي النماذجُ السياسيةُ المعقدة والعلاقاتُ الدبلوماسية بين فرنسا الثوريةِ والإمبراطوريةِ العثمانية وإقليمِها المصريِّ وسلطنةِ ميسورَ في الهند، في أواخر القرن الثامنَ عشرَ، بأن الحدودَ الجغرافيةَ السياسية بين «المتحضرين» و«غيرِ المتحضرين»؛ أي المسيحيين والمسلمين، والجمهوريةَ والإمبراطوريةَ لم تكن واضحةً ومستقرةً[18]. وحملتْ هذه المساراتُ داخلها إمكاناتٍ مستقبليةً أخرى غيرَ الحدودِ الأوضحِ والأكثرِ تصلباً بين «غربٍ مسيحيٍّ» و«شرقٍ إسلاميٍّ»، التي ظهرت بعد قرن. وفي أواخر القرن الثامنَ عشرَ، انهزمتِ القواتُ الفرنسية بجهود كلٍّ من البحريةِ البريطانيةِ والقواتِ العثمانية. وكان الأميرالُ نيلسون، الذي منحه السلطانُ سليمٌ الثالثُ وسامَ هلالِ النظام الإمبراطوري المُعَدّ خصيصاً للاعتراف بهزيمتِهِ لنابليونَ في معركة النيل عام (1798)، بطلَ النخبِ العثمانية أيضاً.

ولم يعدِ العلماءُ يرون الاستقلالَ الذاتيَّ المصري تحت حكمِ محمد علي باشا (1770-1849) الوراثيِّ اللحظةَ التاليةَ للقومية المصرية التي تشكلت في أزمنة حوراني[19]. ولا يجب النظر للازدهار اللاحق للمخيلة القومية في مصرَ أو أجزاءٍ أخرى من الإمبراطورية العثمانية على أنه دليلُ التخلفِ أوِ التقليديةِ المتعنتةِ في الفكر العربي. ولكن بالأحرى، أظهر حكم محمد علي أولويةَ الواقع السياسي ووجهةَ نظرٍ إمبرياليةٍ مشتركة حول الرؤى الحضاريةِ أوِ

الوطنيةِ المعادية[20]. وكان تحديه لإسطنبولَ في المنطق الإمبريالي الحالي لما اقتطع إمبراطوريةً ثانويةً في إمبراطوريةٍ أكبرَ، من دون تحدي الإطارِ الأوسعِ لشرعية السلالةِ الحاكمةِ العثمانية التي اعتمد عليها. وسمحتْ برامجُ العسكرة المكثفة لمحمد علي باشا بالتصدي للهجماتِ الوهابيةِ على بلاد الشام، وأعاد غزوَ الحجاز، وتوسع باتجاهِ السودان، وكلُّ هذا بحلول عام (1822)، وبالنيابة عنِ السلطان العثماني[21]. وخلال ذلك توسعتْ سلالةٌ إسلاميةٌ أخرى على شبه الجزيرة العربية إلى المحيط الهندي. وأظهرتْ سلالةُ أبي سعيد حكامُ سلطنةِ مسقطَ طموحاتِهِمُ الإمبرياليةَ، وضمُّوا جزيرة زنجبارَ وشريطَ مومباسا الساحليَّ إلى مملكتهم عام (1829)[22].

وشكلتْ حربُ الاستقلال اليونانيةُ والاحتلالُ الفرنسي للجزائر التحدياتِ الجديةَ الأولى للمبدأ الإمبريالي المتبادل حول سلامة الأراضي الإقليمية في اتفاقية أوربا. وفي الثورة القومية اليونانية، تـمَّ النظرُ إلى المسلمين في اليونان بأنهم ممثلو إسطنبولَ، وذُبحوا بسبب ولائهِمْ للإمبراطورية. واستطاعَ الجيشُ العثماني لفترةٍ إبقاءَ التمردِ تحت المراقبة. وعلى أيَّةِ حالٍ، في النهاية مارس الرأيُ العامُّ في أوربا والولاياتِ المتحدة ضغوطاً هائلةً على الحكومات لدعم الكفاح القومي اليوناني[23]. وهذه البدايةُ المدهشةُ للرأي العام، التي أقلقتِ التضامنَ الإمبريالي المتبادل، ولخصَها شعرُ اللورد بايرون الرومانتيكيُّ والالتزاماتُ والموتُ في اليونان، نقطةُ تحولٍ حاسمةٍ في طريقة إمكانيةِ إدارةِ السياسةِ الإمبرياليةِ[24].

وردَّ المفكرون العثمانيون، من جهتهم، على الثورة اليونانية بتكرار التزاماتِهِمْ بالمعايير العالمية والتضامنِ الإمبريالي المتبادل لما تجنبوا الخصوصياتِ الحضاريةَ الإسلاميةَ أوِ العثمانيةَ. وكانتِ الجالياتُ اليونانيةُ منتشرةً في جميع أنحاء الإمبراطوريةِ العثمانيةِ خارجَ اسطنبولَ وغربَ الأناضولِ. وامتدتْ شبكاتُهُمُ التعليميةُ والثقافيةُ إلى جنوبي أوربا وغربيّها وروسيا على مدى انتقالِ أفكار التنوير والمشاعرِ القومية[25]. وكان سفيرُ

الإمبراطوريةِ العثمانيةِ الأولُ إلى اليونان المستقلةِ، موسوروس أفندي، دبلوماسياً ذا أصولٍ عرقيةٍ يونانيةٍ. ونجحتْ عائلاتٌ يونانيةٌ أخرى في الدبلوماسية والبيروقراطيةِ العثمانية بعد عام (1829)[26]. ومثّل دخول الطربوش -وهو غطاءُ رأسٍ ارتبط أولياً باليونانيين- لدى جميعِ الموظفين الحكوميين العثمانيين في سنة الاستقلالِ اليوناني، ربما على مضضٍ، التراثَ اليونانيَّ للصورةِ العثمانية الحديثة. وبدأ البيروقراطيون العثمانيون من أصول دينيةٍ وعرقيةٍ مختلفة يرتدون القبعةَ نفسَها والأسلوبَ الأوربيَّ المماثلَ للثياب بعد ثلاثينياتِ القرن التاسعَ عشرَ، مظهرين هويةً إمبرياليةً عثمانيةً مشتركةً.

وتأسستْ مملكةُ اليونان نحو فترة غزوِ الإمبراطورية الفرنسية لإقليم الجزائر العثماني غيرِ المركزي نفسها. وحوّل هذان الحدثان معنى الهويةِ المسيحيةِ والإسلاميةِ والشرعيةَ الإمبرياليةَ. ولم يُترجَم التفوقُ العسكريُّ الفرنسي في الجزائر فوراً إلى احتلال مفروغٍ منه، لَما بدأ المسلمون الجزائريون مقاومةً طويلة ضد القوات الفرنسية، على نحو رئيسٍ بزعامة الأميرِ عبد القادر الجزائري (1808-1883)[27]. والأميرُ عبدُ القادر زعيمٌ صوفيٌّ للطريقة القادرية من وهرانَ، درس إصلاحاتِ محمد علي في مصرَ في طريق عودته من الحج إلى مكةَ. وفي القاهرة، قابل أيضاً الإمامَ شامل الشاب (1797-1871)[*]، الذي أصبح لاحقاً رمزَ المقاومة الإسلامية ضد الإمبراطورية الروسية في القوقاز[28]. وفي النهاية، أُجبرَ عبدُ القادر على الاستسلام عام (1847)، ولكن ليس قبل أن يدعو بعضَ المفكرين الجزائريين في المقاومة إلى القيم العالمية للتنوير والقومية والحرية. وكتب أحدُ أعضاءِ النخبةِ الحضرية الجزائرية العثمانية، حمدان خوجا (1773-1842)، كراساً معادياً للإمبراطورية (**المرآة** Le Mirroir)، عام (1833)، خاطب فيه الرأيَ العامَّ الفرنسي كي يناقش خصوصاً أعمالَ فرنسا في

(*) الإمام شامل الداغستاني: قائد ديني وسياسي آفاري في شمال القوقاز، وأبرز المقاومين للوجود الروسي في القوقاز. (المترجم).

الجزائر، العنفَ وتدميرَ الحياة والمؤسساتِ الإسلامية، فناقضتِ القيمَ التي اعتنقها ذلك الرأيُ. وبعد عرضِ التاريخ ووصفِ الأعراق البشرية في الجزائر، وشرحِ كارثةِ الاحتلال الفرنسي، ناشد حمدان خوجا القيمَ الليبراليةَ الفرنسيةَ والمتنورةَ لوقف أعمالِ الإمبريالية الفرنسية في وطنه الأمِّ. واستشهد حمدان خوجا بالدفاع الفرنسي عنِ القوميةِ اليونانيةِ والبلجيكيةِ والبولنديةِ، وسأل: لماذا لم يستطيعوا على نحو مشابه دعمَ حكمٍ ذاتيٍّ وطني في الجزائر التي ستكون صديقةَ فرنسا، وتأتي بنموذجٍ للتقدم الحضاري[29]. باختصار، مع أواخر ثلاثينياتِ القرن التاسعَ عشرَ، بدتِ الرواياتُ السياسية عنِ العالمية الإمبريالية فعالةً، مع أنه كان يجب تسويقُها ثانية مقابلَ رواياتِ التحرير الوطني وتعزيزِ الهوياتِ المسلمة أوِ المسيحية.

الإصرارُ على الهوية العثمانية الإمبراطورية:

اكتسب المفكرون العثمانيون دروساً من تجاربِهمُ الإمبرياليةِ في اليونان والجزائر. ولاحظوا أهميةَ الرأي العام في أوربا، وأهميةَ إيجادِ رؤيةٍ لإمبراطوريةٍ سلالية متحضرة والتخطيطِ لها. وبدأتِ النخبةُ العثمانية صياغةَ رؤية أكثر تنظيماً للعلاقات الإمبريالية المتبادلة في مناطقَ حدوديةٍ أوربية ومناطقِ هيمنةِ الثقافةِ الإسلامية، مع إبراز حوار «الحضارة» الذي ينظم القيمَ في مؤتمر فيينا عام (1815) ويعيد تأكيدَها، وهي احترام سيادةِ الإمبراطورياتِ «المتحضرة» وشرعيتِها[30]. وتضمنتْ هذه الرؤيةُ الإمبرياليةُ المتبادلةُ تأكيداتِ المعاملةِ المتساويةِ والعادلةِ لجميع رعايا الإمبراطورية، بغض النظر عن خلافاتِهِمُ الدينيةِ والعرقيةِ، وقبولِ مجموعةِ معاييرَ دبلوماسيةٍ لا تجعل الإمبراطورية العثمانية مجردَ جزءٍ من اتفاقيةٍ مع أوربا لكنها تسهم في قيمها أيضاً.

وأصبح مرسوم حديقة الورد الإمبراطوري (Gülhane Hatti Hümayunu) عام (1839)، وعُرفَ لاحقاً باسم إعلان التنظيمات، أوضحَ دليلٍ على المخيلة العثمانية لمجتمعٍ دولي إمبراطوري جديدٍ مقرُّهُ أوربا وخطابه المشرّع

للحضارة العالمية. ومع أواخر ثلاثينيات القرن التاسعَ عشرَ، كانتِ الاستراتيجيةُ العثمانيةُ الكبيرةُ موجهةً بشكل واضح نحو جيرانِها وحلفائِها ومنافسيها في اتفاقية أوربا بعد فيينا. وأعلن المرسومَ رئيسُ الوزراءِ مصطفى رشيد باشا (1800-1858) عند تنصيب السلطان الجديد، عبدِ المجيد الأول (1823-1861)، في (3) تشرين الثاني (1839)، أمامَ جمهورٍ تضمّن السلطانَ والوزراءَ، وكبارَ الزعماءِ والمديرين المدنيين والعسكريين، والزعماءَ الدينيين للجالياتِ اليونانيةِ والأرمنيةِ واليهوديةِ، وسفراءَ الدول الأجنبية. وأعاد هذا المرسومُ تخطيطَ الروابط الإقليمية والدينية للإمبراطورية العثمانية، مشيراً إلى رغبة في جعل الإمبراطورية العثمانية جزءاً من النظام الإقليمي الأوربي، من دون التخلي عن هويتها الإسلاميةِ.

وخلال أوائلِ أربعينيات القرن التاسعَ عشرَ، كان هناك استياءٌ عثماني صغيرٌ مستديمٌ حول خسارة الأقاليم اليونانيةِ أوِ الأراضي الجزائرية. وبالنسبة إلى المفكرين العثمانيين كان اكتسابُ الأراضي أو التخلي عنها حدثٌ طبيعي في إمبراطورية معينة، كما أدركوا جيداً تغييرَ الحدود بين الإمبراطوريات الأخرى في أوربا[31]. حتى الأميرُ عبد القادر الجزائري (1808-1883) استمر في كونه مؤمناً قوياً بإصلاحاتِ التنظيمات ومبادئِ الحضارة عند تقاعده، الذي أمضى أغلبه في دمشقَ العثمانيةِ. وفي حادثة عنف عام في دمشقَ، على سبيل المثال، تدخل عبدُ القادر لحماية السكان المسيحيين باسم مبدأ الإدارة المتحضرة[32]. وبدوره، كان نبله معترفاً به دولياً من الإمبراطور الفرنسي والرئيسِ الأمريكي إبراهام لينكولن اللذين منحاه تقديراً رسمياً[33].

وفي تونسَ العثمانيةِ، بدأتِ النخبُ المحليةُ مبادراتِ إصلاحٍ رائعة تضمنتْ عقداً دستورياً بقيادة رئيسِ الوزراءِ القوقازيِّ المولدِ خيرِ الدين باشا (1820-1890)[34]. فطبق أفكارَ الإصلاح الليبرالية بقناعة قوية بأن حكومةً برلمانيةً وطرقاً أوربيةً حديثة متوافقةٌ مع التقليد الإسلامي[35]. وبالشكل نفسِهِ، بدأتْ بلادُ فارسَ تحت حكم سلالة كاجارَ إصلاحاتِها الخاصةَ. وانشغلتِ

السلالةُ الحاكمةُ المغربية وخاناتٌ آسيويةٌ وسطى وولاياتٌ أميريةٌ هندية في مشاريعِ إصلاحٍ مختلفةٍ آنذاك[36]. وفي هذه الإصلاحات كلِّها، كانتِ الأولوية تعطى إلى مركزية السلطة وإحداث الثروة والازدهار للرعايا. وتفاوتتْ نتائجُ الإصلاحات وسرعتُها في كل حالة، لكنه كان من الواضح أن هذه الإماراتِ والسلالاتِ الحاكمةَ والإسلاميةَ أدركتِ الحاجةَ إلى مراجعة نظمها السياسية وفقاً للمتطلبات الجديدة في التجارة المتنامية والتنافس الإمبريالي. وأوجدتْ جهودُ الإصلاح والمبادراتُ الدبلوماسية العثمانية نموذجاً تقتدي به السلالات الإسلامية الأخرى.

واستطاعت «إمبراطوريةُ التنظيمات» العثمانية الحصولَ على ولاء أجزاء رئيسة من رعاياها المسيحيين من طوائفَ مختلفةٍ. وتضمنتِ الحكوماتُ العثمانية المتعاقبة وزراءَ وبيروقراطيين بارزين ومؤثرين ذوي أصول يونانية وأرمنية. وازداد ولاءُ العرب المسيحيين للإمبراطورية أيضاً في هذه الفترة. وأصبح فارس الشدياق اللبناني الماروني (1804-1887)، الذي تحول إلى البروتستانتية ثم إلى المعتقدات الإسلامية، في النهاية، صحفياً موالياً للعثمانيين في ستينيات وسبعينياتِ القرن التاسعَ عشرَ. وبدأ نشر الصحيفة العربية العثمانية الشاملة (الجوائب) في إسطنبولَ بعد مهنة طويلة بعيداً عنِ الإمبراطورية، وهو يساعد في ترجمة الكتاب المقدس إلى العربية، ومشاركةٍ طويلةٍ في الحركة الاشتراكية في باريسَ[37].

ولم يكن قبولُ النخب والمفكرين العثمانيين للنظام الإمبريالي الأوربي يعني التخليَ عنِ الطابع العثماني أو ارتباطاتهم بالشبكات الفكرية والسياسية الإسلامية. ولما لم يكنِ ازدواجُ الهوية بين المسيحيين الأوربيين والمسلمين العثمانيين قد انتشر بعد كلياً في أربعينيات القرن التاسعَ عشرَ، فإن إعادةَ التنظيم والإصلاحَ العثمانيَينِ وفق المفاهيم الأوربية لم تبدُ مناقضةً أو مسيئةً لتقاليد الدين الإسلامي. ودعم وزير الخارجية البريطاني الليبرالي اللورد بالمرستون إصلاحاتِ التنظيمات، مؤكداً بثقة أنه «لا يوجد أي مسوّغ مطلقاً

كي لا تصبح [تركيا] قوةً محترمةً» خلالَ عشرِ سنواتٍ من إعادة التنظيم والإصلاحِ السلميين[38]. وكان رجل الدولة النمساوي الأمير مترنيخ، أيضاً، مؤيداً لرشيد باشا، ولو خارجَ الاعتباراتِ المحافظة. واتفقا كلاهما على معاملة الإمبراطوريةِ العثمانية كجزء من النظام الإمبريالي الأوربي. وتضمن مفهوماهما عناصرَ التفوق المسيحي على الإسلام أوِ الأديانِ الأخرى، وربما تخيَّلا أوربا مسيحيةً مستقبليةً. لكن من الواضح أنه، بالنسبة إليهما، لم توجد حدودٌ سياسيةٌ جازمةٌ بين إمبراطورياتٍ تحكمُها سلالاتٌ مسيحيةٌ والإمبراطوريةُ العثمانيةُ التي تحكمُها سلالةٌ إسلاميةٌ كجزءٍ من مجتمع إمبريالي أوربي.

وكانت حرب القرم (1853-1856) مثالاً وثيق الصلة بأولوية الاهتمامات الإمبريالية التي تقاطعت مع الهويات الدينية والجغرافيا السياسيةِ المزدوجة. وتحالفتِ الإمبراطوريةُ العثمانية مع الإمبراطوريتين البريطانيةِ والفرنسيةِ وشاركت قواتُها بنجاح في المعركة. ووفق جميع الروايات، قاوم الجيش العثماني أيةَ إغراءاتٍ تطلب الجهاد، مع أن الإمبراطوريةَ الروسية حاولتِ استعمالَ الرموز واللغةَ المسيحية في الصراع. ولجهود الحكومةِ العثمانية اعتُرف دبلوماسياً بأنها عضوٌ في اتفاقية أوربا بعد مؤتمر باريسَ عام (1856)[39].

وبعد سنةٍ من نهاية حرب القرم، كشفتِ انتفاضةٌ هندية هائلة ضد الحاكم البريطاني التوتراتِ بين مبادئِ الإمبراطورية -أوِ التضامنِ الإمبريالي المتبادل- والتضامنِ الديني. وفي التوسع التدريجي لحكم شركةِ الهند الشرقية البريطانية في الهند -وكانت لا تزال اسمياً تحت حكم إمبراطورٍ مغوليٍّ مسلم في دلهي- تعاونتْ أعدادٌ كبيرة من الرعايا الهندوسِ والمسلمين والسيخِ، بينهم علماءُ دينيون وضباطٌ عسكريون، مع الحكم البريطاني. وإنْ نجحَ التوسعُ البريطاني في الهند، فقدِ انتهتِ السيطرةُ الإمبريالية تقريباً مع اندلاع حرب الاستقلال الهندية عام (1857). وتُظهر حقيقة أنَّ أولَ عمل رئيس للثوريين

كان إعادةُ الإمبراطورِ المغولي المسنِّ بهادور شاه بوصفه قوة الشرعية الإمبراطورية الموروثة في ثورتهم. وأصدر العلماءُ المسلمون الداعمون للثورة دعوة إلى الجهاد، وسوّغَ الهندوسُ ثورتَهم أيضاً بالإشارة إلى المثل العليا الدينيةِ الهندوسية. ولا حاجة للقول إنه وُجِدَ أيضاً العديدُ من المسلمين والهندوسِ الذين ظلوا موالين للإمبراطورية البريطانية.

وبينما كانت هناك دعواتٌ للتضامن الديني الإسلامي والهندوسي تحت راية الإمبراطور المغولي، لم تجذبِ الحربُ الهندية عام (1857) إليها دعمَ سلالاتٍ إسلامية أخرى. فدعمتِ الإمبراطوريةُ العثمانية، على سبيل المثال، الإمبراطوريةَ البريطانية، حتى إن الحكومة العثمانية أرسلتِ المساعدة إلى ضحايا الثورة من البريطانيين. ومع الأخذ في الحسبان روحَ التعاون العثماني البريطاني في حرب القرم، يجب ألا يكون هذا التضامنُ والتعاونُ الإمبريالي المتبادلُ مفاجئاً. وفي الحقيقة، حاول المسؤولون البريطانيون الاستشهادَ بصداقة الإمبراطورية البريطانية مع السلطان العثماني لتسويغ حكمهم في الهند.

وثمة مسألةٌ سياسيةٌ ملحة لمكانة سيادة الملكة فيكتوريا كونها إمبراطورةَ الهند ورعاياها الهنود هي مصالحةُ الهوياتِ العرقية والثقافيةِ والدينيةِ لبريطانيا العظمى مع شعوب الهند. وتساءل بعضُ الضباط الاستعماريين البريطانيين أنفسَهمْ إذا كان بإمكان «المحمديين» أن يكونوا رعايا متساوين وموالين للملكة والإمبراطوريةِ البريطانية. وتساءل المفكرون المسلمون، أيضاً، إذا كان عليهم القيام بذلك. وأدى استيعابُ تمردِ (1857) مع المسلمين من أغلبية الصحف البريطانية، إلى كتبٍ مثلِ كتاب وليم ويلسون هنتر (**المسلمون الهنودُ: هل هم ملزمون وجدانياً بالثورة ضد الملكة؟**)[40]. وتزايدتْ هذه المنشوراتُ في العقود اللاحقة، ووضّحتِ التوترَ المتصلبَ للتفكير العرقي لدى الجمهور البريطاني الذي أصبح مرتاباً على نحو متزايد بالولاء الإسلامي.

وفي هذا السياق، ظهر سيد أحمد خان (1818-1898) أحدَ أكثرِ الزعماءِ المسلمين تأثيراً في الهند البريطانية، لما صاغَ هويةً إسلاميةً عصرية تبنتِ الحكمَ الإمبرياليَّ البريطاني في الهند. وكانتْ محاولاتُ سيد أحمد خان جزئياً لجعلِ الإمبراطورية البريطانية أكثر شمولاً وعالمية، على نمط المغول، إتاحتَهُ دمجَ المسلمين في الإدارة من دون أيِّ تمييزٍ عرقي. وإنْ بقيَ سيد أحمد خان في الذاكرة بالتأكيد صوتَ الولاء الإسلامي للإمبراطورية البريطانية، فعلى المرءِ أيضاً ملاحظةُ أن جهودَهُ الفكرية موجهةٌ جزئياً ضد الخطابات المعاديةِ للإسلام من المبشرين البريطانيين والموظفين الاستعماريين. وتخيل سيد أحمد خان نظاماً إمبريالياً عالمياً يمكن أن تكون الإمبراطوريةُ البريطانية فيه حليفةً للملك العثماني، ويمكنُ أن يرتبط الاثنانِ بالهوية الإسلامية الهندية في عالمِ الإمبراطورياتِ. وفي عام (1875)، أسسَ سيد أحمد خان أولَ كليةٍ محمديةٍ ذاتِ توجهٍ إنجليزي للمساعدة في إحداث جيلٍ إسلاميٍّ هندي جديد موالٍ للإمبراطورية البريطانية.

وظلتِ الإمبراطورية البريطانية تتلقى ولاءَ بعض أقسام رعاياها المسلمين حتى انسحابِها من الهند. ومع ذلك، لأن المصالحَ الجغرافية السياسية للإمبراطوريتين البريطانيةِ والعثمانيةِ بدأتْ تتباعدُ في ثمانينياتِ القرن التاسعَ عشرَ، كان المسلمون الهنودُ مجبرين على إلغاءِ ولائهم. وعلى أيَّـةِ حالٍ، أصرَّ سيد أحمد خان على أنه إنْ كان ثمة نزاعٌ بين هاتينِ الإمبراطوريتين، فإن المسلمين الهنودَ تَقيَّـدوا بواجباتِهِمُ الدينيةِ لطاعةِ حكامِهِمُ المسيحيين، لا الخليفةِ في إسطنبولَ[41]. وتبع هذا الولاءُ منطقَ الإمبريالية المتبادلة الذي فهمته النخبُ العثمانية جيداً وتوقعتْهُ من رعاياها المسيحيين الأرثوذكسيين في الصراع مع الإمبراطورية الروسية. وعلى أيَّـةِ حالٍ، بدأ المفكرون المسلمون الهنود، بشكل تدريجي، تأكيدَ ولائهمْ للخليفة العثماني في إسطنبولَ بالتزاماتٍ معقدةٍ منِ ارتباطاتِهِمُ الإمبرياليةِ بالملك البريطاني، وكان بعضُ طلاب سيد أحمد خان العصريين سيصبحون زعماءَ حركةِ تأييدِ الخلافة العثمانية في الهند. وعلى

أيَّةِ حالٍ، يجبُ ملاحظةُ أن هذه الرابطةَ الروحية بحاكم إمبراطوريةٍ أخرى لم تتعارضْ بالضرورة مع الولاء السياسي للملكة البريطانية.

أزمةُ النظام الإمبريالي وإسباغُ الطابع العرقي على «العالم الإسلامي»:

سَبّبَ تماسكُ الإمبراطورياتِ الأوربية عبر مناطق الاستقرار الإسلامي في ثمانينياتِ القرن التاسعَ عشرَ غموضاً وتداخلاً عرقياً على مستوى النخب الإمبريالية والرعايا الناشطين والمجالاتِ العامةِ المتزايدة. وأصبحت توتراتُ توافقِ المصالحِ الإمبريالية والدينية أكثرَ حدةً. وفي عام (1873)، طالب وفدٌ من آتشيه السلطانَ العثمانيَّ بدعمهمْ ضد الهجمات الهولندية[42]. ولم يستطعِ السلطانُ، الذي اتخذ جانبَ الإمبراطورية البريطانية سابقاً ضد الانتفاضةِ ذاتِ القيادة المسلمة عام (1857)، دعمَ الإمبراطوريةِ الهولندية ضدَّ المقاومة في آتشيه. وواجهَ صحافةً إسلاميةً ناشطة في إسطنبولَ، واعتمد على المصالح السياسية لسمعته المتزايدةِ بين المسلمين في المناطق الجغرافية البعيدة[43]. وخارجَ آتشيه، حاولتْ نخبٌ أخرى أيضاً من سلطناتٍ إسلاميةٍ أصغرَ إقامةَ علاقاتٍ دبلوماسية مع الحكومة العثمانية لتتلقى حمايةَ الإمبراطوريةِ العثمانية ودعمَها. ولما زار إسطنبولَ عبدُ الرحمن الظاهر (1833-1896) المبعوثُ الحضرميُّ العربي لسلطنة آتشيه، قابلَ ممثلي إمارة كاشغرَ في شرقيِّ تركستانَ ووفداً من إمارتي خيوه وبخارى في آسيا الوسطى. وكانتِ العاصمةُ العثمانية المكانَ المقصود لكلٍّ من الزعماء المسلمين المنفيين أوِ السكانِ الذين قاوموا فرضَ حكم ملوكٍ مسيحيين. وفي نهاية فترةٍ طويلةٍ من الصراع العسكري ضد السيطرة الإمبريالية الروسية في القوقازِ تحت قيادة الإمامِ شامل، على سبيل المثال، هاجر نحو مليونِ مسلمٍ من القوقاز إلى الأراضي العثمانية عند أسرِ زعيمِهِمْ عام (1864).

وبدأ التوافقُ العالمي للصراعات المختلفة بين السكانِ المسلمين المتعاملين مع الحكمِ الإمبريالي لملكٍ مسيحي بالتأثير في رؤية الإمبراطوريةِ

العثمانية ومصيرِها. وإنْ حاولتِ النخبُ الإمبرياليةُ العثمانية المحافظةَ على نظام التعاونِ الإمبريالي المتبادلِ بين الملوكِ المسلمين والمسيحيين، فإنَّ الإسلام تحولَ إلى مشكلةٍ في الرأي العام الأوربي فيما يتعلق بالانحياز الاستطرادي الناشئ في «الحضارات» الهيلينيةِ والمسيحيةِ والأوربيةِ. وفي الوقت نفسِهِ، واجهتْ محاولاتٌ فكريةٌ مختلفةٌ لإيجادِ هويةٍ إسلاميةٍ مواليةٍ لملكٍ مسيحي في الهند أو إندونيسيا أو روسيا تحدياتٍ وحالاتِ خيبةِ أملٍ. وانتهتْ هذه العواملُ المتباينة كلُّها إلى إيجادِ هويةٍ «إسلاميةٍ» عالميةٍ زادتْ من أهمية الخلافةِ العثمانية ضمن رؤيةٍ جغرافيةٍ سياسيةٍ للعالم الإسلامي.

وأصبحتِ الحربُ الروسيةُ العثمانية (1877-1878) والغزواتُ الفرنسيةُ والبريطانيةُ لتونسَ ومصرَ في أوائل ثمانينياتِ القرن التاسعَ عشرَ نقطةَ تحولٍ لمؤهلاتِ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ الإسلاميةِ العالمية، وأنهتِ الواقعَ السياسيَّ للتضامن الإمبريالي المتبادلِ بعد فيينا، وبَشَّرَتْ بالجغرافية السياسية للتضامن الديني. ووقَعتْ حرب (1877-1878) بصورة رئيسة بسبب دعم روسيا للمطالبات البلغاريةِ والرومانيةِ والصربيةِ بالاستقلال عنِ الإمبراطورية العثمانية. وتلقتْ هذه المطالباتُ الانفصاليةُ للمسيحيين العثمانيين في جنوب شرقي أوربا أيضاً تعاطفَ المجموعاتِ الليبرالية في إنكلترا، ممثلاً على نحو مشهور جداً بكتيب وليم غلادستن حول حالات الرعب البلغاري، الذي دعا إلى إنقاذ السكانِ المسيحيين من الظلم الإسلامي[44]. وحدثتْ مطالبة غلادستن بتحرير الرعايا المسيحيين من «إمبراطوريةٍ إسلاميةٍ» في الوقت نفسِهِ لما خضعتْ مجتمعاتٌ إسلامية أخرى لحكم إمبراطورياتٍ أوربيةٍ ذات حكام مسيحيين، ولما حكمتْ روسيا بولندا وقمعتْ قوميتَها الكاثوليكيةَ. وكان هناك بديلٌ، وهو رؤيةٌ سياسيةٌ داعمةٌ للإمبريالية في إنكلترا، ممثلةً ببينجامين دزرائيلي، الذي تعاطفَ مع فكرة السيادةِ الإقليميةِ للإمبراطورية العثمانية ما دامتِ الإمبراطورية مانحةً الحريةَ لرعاياها المسيحيين[45]. وعلى أيَّةِ حالٍ، منذ ثمانينياتِ القرن التاسعَ عشرَ لم تكن مشاعرُ معاداة الإسلام في الرأي

العام الأوربي تُعدُّ مجردَ استبدادٍ مفرطٍ، لكنها ارتبطتْ أيضاً بالموجة الجديدة للهيمنة الإمبريالية على الأراضي الإسلامية. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، كانتِ التصوراتُ الأوربية للقوة العالمية مطروحةً في خطابات الهرمية العرقية والحضاريةِ التي تزعمُ تفوقَ المسيحيةِ الهيلينيةِ على الإسلام السامي(*).

وخلال الحربِ العثمانية الروسية (1877-1878) وبعدَها، تغيرتِ السياسةُ البريطانية نحو الإمبراطوريةِ العثمانية من التحالف إلى الحيادِ العدائي، جزئياً تحت تأثير الدعايةِ المسيحية الإنجيلية. وخلالَ ذلك أصبح إسلامُ الإمبراطوريةِ العثمانية نبوءةً متوقعة تقريباً، حين أكد السلطانُ الهويةَ الإسلامية للإمبراطورية في اللحظة نفسِها تماماً لما خفَّضَ التخلي عنِ المناطق البلقانية نسبةَ السكانِ المسيحيين وزاد عددُ اللاجئين المسلمين في الإمبراطورية العثمانية. ونشر جمالُ الدين الأفغاني (1838-1897) ومحمد عبده (1849-1905) أولَ مجلةٍ مؤيدةٍ للدعوة الإسلامية (العروة الوثقى)، في باريسَ، بعد الاحتلال البريطاني لمصرَ فوراً بموضوعاتٍ معادية جداً للبريطانيين[46]. وإنِ احتلت فرنسا أراضيَ إسلاميةً أيضاً في شمال أفريقيا، فقد وجدتِ الحكومةُ الفرنسية من المناسب سياسياً استضافةَ هذه المجلةِ المؤيدة للدعوة الإسلامية في باريس، ومنعت بريطانيا توزيعَها في مستعمراتها.

وإنِ كانت أوربا مقسمةً إلى إمبراطورياتٍ تتنافس على التوسع الاستعماري، فقد أنتجتْ مواجهةُ ما وراء البحار صلاتٍ عرقيةً ودينيةً بين الأوربيين. وكانت محاضرةُ إرنست رينان العنصريةُ حول التدني الحضاري للمسلمين وتفوقِ الأوربيين الآريين في السوربون عام (1883) تعبيراً إنسانياً عن هذا البناءِ الجديد للمسلمين كونهم عرقاً. ووجدَ آخرون متعددون في المجال العام الأوربي، تراوحوا من وزاراتِ المستعمرات والمبشرين

(*) Semitic

المسيحيين إلى العلماء والمستشرقين الاجتماعيين الذين كرروا الحكمَ العام بأن المجتمعاتِ الإسلاميةَ متخلفةٌ ودون المستوى أصلاً[47]. وبسبب هذه الإيديولوجية العرقية كانت رداتُ فعلِ المسلمين على احتلال تونسَ ومصرَ في أوائل ثمانينياتِ القرن التاسعَ عشرَ مختلفةً عن ردة فعلِهِمْ على احتلال الجزائر قبل نحوِ خمسينَ سنةً. وناشد ردُّ الأفغاني على رينان، وإنْ قُبِلتْ فرضيةُ الثاني، قوةَ الإحياء الإسلامي عبر آسيا[48]. وخلال ذلك، كان توسع أوربا وهيمنتُها يُعدّان جزءاً من نموذج عالمي لعلاقاتٍ غيرِ متوازنةٍ ولا متماثلةٍ بين منطقتين حضاريتين[49]. وعزز الاحتلالُ الأوربي للأراضي الأفريقيةِ الشمالية بعد بضع سنواتٍ فحسب من استقلال مناطقِ الأغلبيةِ المسيحية في البلقانِ عنِ الحكم العثماني إحساساً بالحصار الديني والجغرافيِّ السياسي بين المسلمين المثقفين في أجزاء مختلفةٍ من العالم. ومع نهاية القرن التاسعَ عشرَ، بدأ المفكرون المسلمون يرونَ العلاقاتِ الدوليةَ حصاراً عالمياً للعالم الإسلامي من غرب مسيحي عدائي عالمياً[50].

المظاهرُ العالميةُ للخلافة:

ضمنَ سياقِ الإمبريالية الجديدة في ثمانينيات القرن التاسعَ عشرَ، اكتسبتْ صورةُ السلطان العثماني، كونه خليفةَ جميعِ المسلمين، شعبيةً بسرعةٍ، خصوصاً في آسيا الوسطى وجنوبي آسيا وجنوبِ شرقي آسيا. ولم تكن هذه المناطقُ أبداً تحت الحكمِ العثماني؛ ولم تكنِ المشاعرُ الموالية للخليفة نتيجةَ مؤامراتٍ أو دعايةٍ سياسيةٍ عثمانيةٍ. وضمن إحساسٍ واضح «بتراجعٍ» حضاري، كررتِ المداركُ السياسيةُ للفئات المتعلمة الإسلامية دعمَها للإمبراطورية العثمانية لتأكيد التوافق بين الهويةِ العرقية الإسلاميةِ والفعاليةِ السياسية والتقدمِ الحضاري. وكان لدى السكانِ المسلمين تحت الحكم الأوربي خياراتٌ سياسيةٌ أخرى، بما فيها الحركاتُ المسيحيةُ المناهضة للاستعمار بزعامة السوداني مهدي في ثمانينيات القرن التاسعَ عشرَ. لكنَّ أكثرَ المسلمين فضّلوا دعمَ الخلافةِ العثمانية ومشروعَها الإمبرياليَّ

العصريَّ. في عام (1883)، على سبيل المثال، انتقد مسلمٌ إصلاحيٌّ هندي، شيراغ علي (1844-1895)، عجزَ الإمبراطورية البريطانية عن تضمين الرعايا المسلمين والهندوسِ في الإدارة بمقارنته مع قدرة الإمبراطورية العثمانية على السماح للأرمنِ واليونانيين المسيحيين بتولي مناصبَ وزاريةٍ ودبلوماسيةٍ عاليةِ المستوى. وكان شيراغ علي يخدم في ولايةٍ أميرية إسلامية في الهند البريطانيةِ، وكان لا يزال موالياً جداً للإمبراطورية البريطانية. ونقدُهُ للإمبراطورية البريطانية حاول بهِ جزئياً جعلَها أقلَّ عنصريةً وأكثرَ شموليةً للمتطلبات الإسلامية. ومثلُ العديد من المسلمين الإصلاحيين الآخرين، دمج شيراغ علي روابطَهُمُ العاطفيةَ والدينيةَ بالخلافة العثمانية كاستراتيجية استطرادية للتعبير عن متطلباتهم وحقوقِهم في الإمبراطورية البريطانية التي دعاها، بوضوح، «أعظمَ إمبراطوريةٍ محمديةٍ في العالم»[51].

وعلى نحوٍ تدريجي، زادتْ فكرةُ جغرافيةٍ سياسيةٍ وحضاريةٍ جديدةٍ للعالم الإسلامي من الأهمية الدينية للخلافة. وثمة نقاش عَرَضيّ ضد الصلاحية الدينية لمطالبة السلطان العثماني بخلافةٍ سنيّةٍ، جرى أفضلُ تعبيرٍ عنها في كتاب وليم بلنت (**مستقبلُ الإسلام**)[52]. ومع ذلك، ربح المعسكر الموالي للعثمانيين هذا النقاشَ إلى حد أنه بحلول عام (1914) كان موضعُ الشك في شرعيةِ الخلافة العثمانية نادراً[53]. وعكسَ القبولُ العالميُّ الوشيكُ للخلافة العثمانية جزئياً التضامنَ الناشئ بين الأمم في المجتمعات الإسلامية، وأكد جزئياً أكبرَ ترابطٍ وقابليةٍ للحركة آنذاك. وبينما صوَّرَ إجماعُ «المسألة الشرقية» في أوربا الإصلاحاتِ العثمانيةَ بأنها عقيمةٌ وغيرُ مؤثرة، ورأى أن المسلمين العثمانيين لم يستطيعوا إحداثَ إمبراطورية متحضرة، اختلفَ المؤيدون المسلمون للإمبراطورية العثمانية: فالخليفةُ العثماني كان زعيماً إصلاحياً ومتحضراً، ومعاملتُهُ الإمبراطوريةُ للرعايا المسيحيين أفضلُ دائماً من معاملة الإمبراطورياتِ البريطانيةِ والروسيةِ والفرنسيةِ لرعاياها المسلمين[54]. وفي ذلك السياق أصبح خطابُ المسألة الشرقية في أوربا حول مصير الإمبراطورية

العثمانية جزءاً حاسماً من التمييز العرقي المعادي للإسلام. وبالتباين مع صورةِ «رجلِ أوربا المريضِ»، وصف المسلمون في الهندِ وجنوب شرقي آسيا السلطانَ-الخليفةَ العثماني بأنه الزعيمُ المتحضرُ للمجتمع الإسلامي العالمي[55]. ومهما كان مقدارُ تعبيرِها عن مشاعر الولاء الموالي لبريطانيا، إنَ الخطاباتِ الإسلاميةَ الهنديةَ في الولاء الروحي لخليفةٍ في إسطنبولَ يمكنها غرس الخوفِ ورُهاب الإسلام بين السلطات الاستعمارية بأن المسلمين جميعاً يتواصلون سراً من أجل التخطيط لانتفاضةٍ عالميةٍ.

وبعد ظهورِ الأفكار بأن العالمَ الإسلامي فئةٌ عرقيةٌ، استعملَ السلطانُ العثماني عبدُ الحميد الثاني الرأيَ العامَّ الإسلاميَّ المؤيدَ للدعوة الإسلامية بشكل عملي لإثبات أحقيةِ تحالفِ الإمبراطوريتين البريطانيةِ والعثمانيةِ. وإذا حكمَ البريطانيون نصفَ مسلمي العالم والسلطانُ العثمانيُّ خليفتهم، فإن هاتينِ الإمبراطوريتين كانتا بحاجة إلى التعاون. واحتوتِ الإمبراطوريةُ العثمانية على أقلَّ من (20%) من سكان العالمِ المسلمين في أواخر القرن التاسعَ عشرَ. وكان في الإمبراطورياتِ البريطانية والروسية والهولندية والفرنسية رعايا مسلمون أكثرُ من الإمبراطورية العثمانية، واتُّبِعتْ سياساتٌ مختلفةٌ للإسكانِ والاحتواءِ[56]. وكان في الإمبراطورية العثمانية نسبةٌ مهمةٌ من السكان غيرِ المسلمين وإنْ فقدتِ العديدَ من أقاليمها البلقانيةِ ذاتِ الأغلبية المسيحية. وكان اختزالُ صفةِ السلطانِ العثماني إلى خليفة إسلامي سيقوض شرعيتَهُ في نظر رعاياه الأرمنِ واليونانيينَ. فهل كان بإمكان حاكم عثماني أن يصبح خليفةَ المسلمين الهنودِ وسلطاناً مراعياً للأرمنِ الأناضوليينَ؟ وفي الحقيقة، أصبح تحريرُ الأرمنِ العثمانيينَ قضيةً مشهورةً بين الليبراليين المسيحيين في أوربا خلال هذه الفترة. وفي الوقت نفسِهِ، سخِرَ القوميون الإيرلنديون من غلادستن الأرمنيِّ الولاءِ والبلغاريِّ الولاءِ كونه «تركياً كبيراً» أنجلوسكسونياً لتأكيدِ نفاقِ انتقادِهِ لمعاملةِ إمبراطوريةٍ أخرى لأقليةٍ عرقيةٍ دينيةٍ. وأكد المدافعون المسلمون عنِ الإمبراطوريةِ

العثمانية، بمن فيهم كتابٌ مسلمونَ وأمريكيون وبريطانيون بارزون، مراعاةَ الحكمِ الإمبراطوري العثماني للأرمن، وقللوا من أهمية مذابحِ (1895-1897)، وانتقدوا المعاملةَ البريطانيةَ للإيرلنديين أوِ المعاملةَ الأمريكيةَ للسود[57]. وعكستِ اتهاماتُ الفظاظةِ والهمجيةِ بين مسيحيي غلادستن الليبراليين والمفكرين المسلمين الموالين للعثمانيين والمؤيدين للدعوة الإسلامية اتفاقاً أساسياً على مجموعةِ قيمٍ، مثلِ التسامحِ مع الأقليات والسلوكِ المتحضرِ للإمبراطورية.

وأحدثتْ هويةُ «عالَم إسلاميٍّ» في نصف الكرة الأرضية من منظور المسلمين، الذين عاشوا تحت حكم ملوكٍ مسيحيين أوربيين، مشكلاتٍ حين بدؤوا يستشعرون الجانبَ الخاطئَ للتقسيم الحضاري الجديد: فالهدفُ الأساسيُّ للمفكرين المسلمين تقويةُ مجتمعاتِهِمْ بطلبِ المساواة وإدراجِها في إمبراطوريات الحكمِ المسيحي التي ينتمون إليها. فلماذا كانوا بحاجة إلى تأكيدِ روابطِهِمْ بسلطانِ إمبراطوريةٍ أخرى مثلِ خليفتِهِمْ لتعزيزهم؟ وفي المقابل، هل ما زال ممكناً لمسلمينَ تحت حكمِ استعماري إبقاءُ هوياتِهِمُ الهجينةِ، بالشكل الذي أيده سيد أحمد خان؟ بهذا الخصوص، سجلتِ الإمبراطوريةُ البريطانية نجاحاً كبيراً في إحداث «مجالِ ارتياحٍ» للجنود المسلمين في الجيش الهندي[58]. وطبقتِ الإمبراطورياتُ الروسيةُ والفرنسية والهولندية أيضاً إصلاحاتٍ وتغييراتٍ سياسيةً لإحداث مجموعاتٍ مواليةٍ من الوسطاء والجماهيرِ المسلمة. ومع ذلك، لم يُمكن لأيٍّ من هذه التعديلاتِ السياسيةِ الإمبريالية أن تمنعَ التطابقَ المتزايدَ مع فكرة عالمٍ إسلاميٍّ موحدٍ. وكان الموظفون الاستعماريون الأوربيون يزدادون رعباً من المؤامرات المؤيدة للإسلام و«الخطرِ الإسلامي» الذي يهدد حكمَهُمُ الإمبرياليَّ.

وكانتِ الصلاتُ الإسلاميةُ بالعاصمة والخلافة العثمانيتين دينيةً وثقافيةً ودبلوماسيةً ورمزيةً بشكل مختلف. فهي لم تتضمن أيَّ ارتباطاتٍ عسكرية أو سياسيةٍ. وأصبحتِ الخلافةُ نقطةً مرجعيةً لتخيل ارتباطِ إسلاميين وتضامنِهِمْ

في النظام الإمبريالي العالمي الحالي المنحاز إلى أوربا. وتوضحُ علاقةُ سلالةِ البوسعيد العُمانيةِ الزنجباريةِ «بالخليفة» العثماني عبدِ الحميد الثاني هذا التغييرَ في التفكير الجغرافي السياسي في الهوية الإسلامية. وحين نوى السلطانُ الزنجباري برغشُ بنُ سعيدٍ أداءَ الحج إلى مكةَ عام (1877)، منحه السلطانُ عبدُ العزيز وسامَ المجيديةِ الإمبراطوري. وأكدتِ المبادلاتُ الزنجباريةُ العثمانيةُ الدبلوماسيةُ نقدَ الحكم الاستعماري الأوربي المسيحي في أفريقيا، وأبرزتِ الحاجةَ إلى التضامن الإسلامي في الشؤون الدولية. وبلغ تحسنُ هذه الروابطِ ذروتَهُ في عهد السلطانِ الزنجباري علي (حكم 1902-1911)، الذي قدم الطربوشَ والمعطفَ العثمانيَّ الطرازِ كلباسٍ عماني رسمي، مع كونِ زنجبار رسمياً تحت الحماية البريطانية. وأصبح الطربوشُ قبعةً عصريةً للمسلمين المتعلمين، ورمزَ الهويةِ الإسلامية العصرية، من جنوبِ أفريقيا والهندِ إلى شمال أفريقيا. وتابع الجمهورُ الزنجباري القارئُ أيضاً الأخبارَ في الإمبراطورية العثمانية، وانضمَّ إلى المقاطعاتِ المختلفةِ المتعلقة بالقضايا العثمانية، مثلِ مقاطعةِ السلعِ الإيطالية عقب احتلال إيطاليا لليبيا عام (1911)[59].

ولم تكن زنجبارُ المنطقةَ الإسلاميةَ الوحيدةَ ذات الروابطِ التاريخيةِ القليلةِ أوِ المعدومةِ مع الإمبراطورية العثمانية لتأسيس صلاتٍ جديدةٍ بالسلطان العثماني، وإنْ حكمَها ملكٌ مسيحيٌّ في أوربا. وبدأ المفكرون والنخبُ المغاربةُ والأفغانُ، أيضاً، يبدون اهتماماً أكثر بالإصلاحات العثمانية[60]. ووُجدتْ طلباتٌ من مسلمي آسيا الجنوبيةِ الشرقيةِ للمساعدة الدبلوماسيةِ منِ إسطنبولَ في تمرد بانتن عام (1888)، وفي حرب باهانغ في الأعوام (1891-1895)، وكذلك من جامبي ورياو (1904-1905). وبينما طلب الرأيُ العامُّ الأوربي تدخلاتٍ إنسانيةً في شؤون الإمبراطوريةِ العثمانية الداخليةِ لتحرير المسيحيين، تمنى المسلمون في الهند وآسيا الوسطى وجنوب شرقي آسيا، من دون جدوى، تدخلاً إنسانياً عثمانياً مماثلاً

لمساعدتهمْ ضد مستعمريهِمُ المسيحيين[61]. وبدأ المسلمون الروسُ بزيارةِ إسطنبولَ في طريقهم للحج إلى مكةَ[62]. وخلال ذلك، مع ازدياد عدد الحجاج المسلمين بفضل البواخرِ المنتظمة، أقلق الحجُّ إلى مدينةِ مكةَ الواقعةِ تحت السيطرة العثمانيةِ الموظفين الأوربيين الاستعماريين. ألا يكونُ المسلمون يجتمعون ويتآمرون ضد الإمبراطورياتِ الأوربيةِ في مدينةٍ لا يُسمحُ لمسيحي واحدٍ بدخولها؟[63]

وكانت إحدى أهمّ نتائجِ التكاملِ الإيديولوجي لمجتمعاتِ الهيمنةِ الإسلامية تحت تسمية العالم الإسلامي التقاربَ والصلاتِ الوثيقةَ بين بلادِ فارسَ ذاتِ الأغلبيةِ الشيعية والإمبراطوريةِ العثمانية، الإمبراطوريتين اللتين تحملان تقليدَ عداوةٍ طويلٍ حتى وقتٍ متأخر عام (1878)، فلما بدأتِ الحكومةُ العثمانيةُ باستعمال «الهلالِ الأحمرِ» شعاراً لحماية المدنيين في الحرب الروسيةِ العثمانية، اعترض الفرعُ الإيرانيُّ للصليب الأحمر على عالمية الهلال كونه رمزاً للمجتمعات الإسلامية. ومع ذلك، كان الهلال رمزاً مستمداً من العلم العثماني ولم تكن له سابقةٌ دينيةٌ. واستعملتِ الجمعياتُ المحليةُ لحركة الصليبِ الأحمر الدوليّ في بلاد فارسَ «الأسدَ والشمسَ» شعاراً للحماية. وإنِ استمرتِ الانقساماتُ الإمبراطوريةُ والدينيةُ، تحسنتْ علاقةُ إيرانَ بالإمبراطورية العثمانية كثيراً في أواخر القرن التاسعَ عشرَ.

وأيد المفكرون الإيرانيون تحالفاً بين الإمبراطوريةِ العثمانية وإيرانَ خلال الفترة الدستورية في الأعوام (1905- 1911). وطور الجمهورُ الإيراني اهتمامَهُ بالوحدة الإسلامية بعيداً عنِ انقسام الهوياتِ الشيعيةِ السُّنيّة[64]. وكذلك تلقتِ الخلافةُ العثمانيةُ التعاطفَ والدعمَ المتحمس من مفكرين شيعيين في الهند، وظل السكانُ الشيعةُ تحت الحكم العثماني موالين للسلطان في الحرب العالمية الأولى، لما ثار بعضُ الرعايا العربِ السُّنيّين. وسمحتِ الوحدةُ الإسلاميةُ في منعطف القرن التاسعَ عشرَ للشيعة والإسماعيليين بالتعاطف مع خليفةٍ سُنيّ وإعلانِ تضامنِهمْ مع المسلمين

السنةِ. وفي الحقيقة، لاحظَ المفكرون المسلمون باعتزازٍ أن المسلمين متحدون بالمقارنة مع الانقسامات الطائفيةِ بين المسيحيين.

الخاتمة:

كان الفكر السياسي الإسلامي الموالي للإمبراطورية والموالي للخلافة في أواخر القرن التاسعَ عشرَ يُصوَّرُ غالباً بأنه من بقايا الماضي، ويمثل تقليديةَ وتَديُّنَ عصرٍ غابرٍ أو رمزاً للإسلام المحافظ. وعلى أيَّـةِ حالٍ، بالاعتماد على منظور التاريخ الفكري العالمي، أكد هذا الفصلُ حاجتَنا إلى رؤيةِ الفترةِ الموالية للخلافة في ثمانينيات القرن التاسعَ عشرَ والعقدِ الأولِ من العشرين ليس انعكاساً لمعتقداتٍ دينية أساسية بل ردةَ فعلٍ للفكر الإسلامي العصري على التحديات الجغرافية السياسيةِ والعولمةِ الإمبريالية. وتعلقتِ الأفكارُ المواليةُ للخلافة بنشوء هويةٍ عرقيةٍ إسلاميةٍ عالمية، ليست موروثةً من القرن الثامنَ عشرَ. ولم تسبق رؤيةُ عالَمٍ إسلامي مترابطٍ عصرَ الهيمنةِ الإمبراطورية الأوربية، بل نشأت من عمليةِ العولمةِ الإمبريالية. ويمكن أن يساعدَنا أيضاً فهمُ الأهميةِ المتزايدة للخلافة العثمانية لدى الجماهيرِ الإسلاميةِ المتعلمة التي تعيش تحت حكمِ الإمبراطورياتِ الاستعمارية الروسية والهولندية والفرنسية والبريطانية لإدراك سياقِ التاريخِ الثقافي الإسلامي العالمي الأوسع الذي أثر في الفكر العربي في عصرٍ تميزَ بالإمبريالية العالية بقدرِ تميُّزِهِ بالليبرالية.

وميز التضامنُ الإقليمي الإسلامي في أواخر القرن التاسعَ عشرَ، المتطابقُ غالباً مع دعم الإسلام، السلطانَ الخليفةَ برؤى قابليةِ التطبيقِ والاستمراريةِ الإمبريالية. وقدم الانتشارُ العالميُّ لمثالِ الخلافة السياسي بين المسلمين معياراً لم يكن أصيلاً ولا منحازاً لأوربا لكنهُ عالميٌّ. فإنَّ صلاتِ المفكرين المسلمين بالمفكرين الآسيويين غيرِ المسلمين ورؤيتَهمْ للتضامن مع الصينِ واليابانِ أمثلةٌ تنطبقُ على هذه الحالة فيعكسُ تضامنٌ إسلاميٌّ عالميٌّ الاهتماماتِ الجغرافيةَ السياسيةَ والدوليةَ بدلاً من المثل العليا الأساسيةِ الدينية(65).

ويساعدنا الاهتمامُ بالسمات الإمبريالية والمواليةِ للخلافة في الفكر الإسلامي العالمي في أواخر القرن التاسعَ عشرَ بشكل أفضل لفهم التناقضاتِ الظاهرةِ للنهضة والحياةِ الفكريةِ العثمانية التي لمَّحَ إليها ألبرت حوراني. وحتى الحربِ العالمية الأولى ظلتِ الإمبراطورياتُ الوحداتِ السياسيةَ الرئيسةَ في العالم والقادرةَ على جذب ولاءِ رعاياها وتحديدِ مدى المعارضةِ السياسية. وكانتِ القوميةُ العربية نادراً ما توضع في إطار تعبيراتٍ جمهورية، حتى في أثناء ثورة الأتراك الشباب. وكما يناقش توماس فيليب في إسهاماته بهذا الكتاب، سعتِ الصراعاتُ من أجل الدستورية وحقوقِ الأقليةِ والمساواةِ العرقية والإصلاحِ الاجتماعي إلى تحسين الإمبراطورية، لا إلى إلغائها. وأبعد اعتمادُ العلماءِ النظرين الأوربيين السياسيين والاجتماعيين على التمييز العنصري العلمي والأنماطِ التطورية والإيديولوجياتِ المتحضرة العديدَ من المفكرين المسلمين في أفريقيا وآسيا عن نموذج الأمة - الدولة.

وركز استحداثُ الخلافةِ العثمانية في أواخر القرن التاسعَ عشرَ الانتقاداتِ ضدَّ النظامِ العالمي الإمبريالي المنحازِ لأوربا لمصلحة عالمٍ إسلاميٍّ تضمن معنى سلبياً. واحتوتِ الخطاباتُ المؤيدة للإسلام على مبادئَ عالميةٍ قويةٍ مثلِ المطالباتِ بالكرامة والعدالةِ للمجموعات الدينية والحضاريةِ والعرقيةِ (مهما تكن هذه المجتمعات متخيلة). فكان يوجد دائماً إمبراطورياتٌ في التاريخ العالمي. وما يستحقُّ الذكرَ في الإمبراطورية العثمانية منذ ثمانينيات القرن التاسعَ عشرَ فصاعداً أنها أصبحتِ الرمزَ والتجسيدَ والتركيزَ للتطلعات الإسلامية العالمية من أجل الكرامة والعدالة. بل بعد هزيمةِ الإمبراطوريةِ العثمانية في الحروب ضد إيطاليا في ليبيا وتحالفِ الدول البلقانية المسيحية بعد ذلك من عام (1911) إلى (1913)، تزايدَ التعاطفُ والدعمُ العامُّ الإسلامي العالمي للخلافة العثمانية بدلاً من تلاشيه. ومن منظور إسباغ الطابع العرقي على المسلمين في عصر الإمبريالية فحسب يمكن أن نفهم لماذا أصبحت قضايا الخلافة والوحدةِ الإسلامية، لا القوميةِ،

موضوعاتٍ رئيسة للنهضة، ولماذا بلغتِ ارتباطاتُ المفكر العربي بجنوبي آسيا الذروةَ في الفترة نفسها.

* * *

الهوامش

1- أيدين (2013).

2- انظر إسهامات توماس فيليب في هذا الكتاب.

3- لاحظ أن الأقليات الدينية أصبحت مجرد فئة من القانون الدولي في عصبة الأمم وعبرَها. ب. وايت (2011).

4- من أجل تقويم عام لهذا الموضوع، انظر موتاديل (2012).

5- كوتاي (1977).

6- بغداث عبد الرحمن أفندي (2006).

7- أحمد (1960).

8- من أجل نموذج لممارسات الإمبراطورية العثمانية التي تبنتها أوربا، انظر كوهن (2007). وبخصوص «بعثة التحضير العثمانية»، انظر ديرينجيل (1998)، و و. مقدسي (2002).

9- في الحقيقة، كانت هذه الميادين العثمانية في شمال أفريقيا بحالة حرب مع الولايات المتحدة في أول حروب همجية بين 1801-1805، فالمغرب إحدى أولى الدول التي اعترفت بالجمهورية الأمريكية الفتية.

10- كول (2007).

11- ناف (1963)، الجبرتي (2004)، تاج الدين (2011).

12- تاج الدين (2011: الفصل 1)؛ أيضاً جاسانوف (2005: 138-148).

13- ساكول (2009).

14- بريتلبانك (1997).

15- حسن (2005).

16- أوزكان (2007). انظر أيضاً أكسان (1993).

17- بايور (1948).

18- كاربات (2001: 50-51).

19- ك. فهمي (1997).
20- ك. فهمي (2009).
21- تروت باول (2003).
22- غزال (2010b)؛ نيكوليني (2012).
23- مارتشاند (2003).
24- ستيفاتشيتس (1998).
25- جيلافيتش (1983).
26- فيليو (2011).
27- فاندرفورت (1998).
28- كروز (2006).
29- بيتس (2009).
30- دافيسون (1999).
31- رفعت باشا (1858: 1-12).
32- فواز، حول فرص للحرب (1994: الفصل 4).
33- كيسر (2008: 303).
34- التونسي (1967). انظر أيضاً توماس فيليب في هذا الكتاب.
35- واسطي (2000).
36- كيدي (1991)؛ أمانات (1997)؛ انظر أيضاً بنيسون (2004).
37- انظر إسهام فواز طرابلسي في هذا الكتاب.
38- ه. ل. بولوار، حياة بالمرستون، 3 أجزاء. (لندن، 1870-1874)، 2: 298، مقتبس في ياب (1992b: 155). انظر أيضاً أورتايلي (2000).
39- باديم (2910).
40- هنتر (1871).
41- أحمد (1960: 71-72). كان عزيز أحمد يقتبس من مقالة سيد أحمد خان «الحقيقة حول الخلافة».

42- غوكسوي (2011).

43- أ. ريد (1967). انظر أيضاً هو (2006).

44- غلادستن (1876).

45- كوفيك (2011).

46- كيدي (1968).

47- تسفيمر (1909).

48- الأفغاني في كيدي (1968).

49- ياب (1992).

50- خالد (1907).

51- تشيراغ علي (1883).

52- بلنت (1882).

53- كارا (2002: 65-67).

54- أ. خالد (2005، 2011).

55- كيدواي (1908).

56- كروز (2003).

57- للدفاع عن حضارة الإمبراطورية العثمانية في الرأي العام الأمريكي والبريطاني من عبد الله كويليام وألكساندر روسل ويب، انظر عبد الله (2006)؛ جيفز (2009)؛ كويليام (1904).

58- غرين (2009).

59- غزال (2010b: 51-57).

60- بورك (1972).

61- من أجل أمثلة عن ثقافة تقدم الإنسانية المسيحية على أنها العالمية الوحيدة، انظر بيز (2008)؛ انظر أيضاً رودوغنو (2012).

62- كان (2012).

63- لو (2008)؛ انظر أيضاً لافان (2002).

64- كيا (1996).

65- وورينغر (2014).

* * *

-5-

من حكم القانون إلى الدستورية

السياقُ العثمانيُّ للفكر السياسي العربي

توماس فيليب

لما أعدتُ قراءةَ كتابِ حوراني (**الفكر العربي**) خلال الاضطرابات السياسية الأخيرة في الشرق الأوسط، فوجئتُ بملاحظاته القصيرةِ حول تطور الفكرِ السياسي في تونسَ العثمانيةِ سابقاً، حيث صرح عام (1860) بـ «أن أولَ دستورٍ سيصدر في أيةِ دولة إسلامية بالأزمنة الحديثة لن يتضحَ فكرُ مَنْ سيكونُ خلفه»[1]. ودفعني الانبعاثُ المعاصرُ للنقاشِ الدستوريّ في الشرقِ الأوسطِ إلى إلقاءِ نظرةٍ أكثر تنظيماً على تطورِ الفكر السياسي خلال القرن التاسعَ عشرَ واستقصاءِ الأشكالِ القانونية والمؤسساتيةِ التي أُعِدّتْ للمناقشة في الإمبراطورية العثمانية السابقة.

وأتذكر أيضاً الصراعاتِ الصاخبةَ حول تعريف الحكم الدستوري خلال بداية مرحلة تأسيس جمهوريةِ إيرانَ الإسلاميةِ قبل أربعين سنة تقريباً. فقد شَرَّعوا ثانية بأشكالٍ متعددةٍ قضايا القرن التاسعَ عشرَ المتعلقةَ بعالمية النموذج الدستوري وخطابَ الخصوصيةِ الثقافية. ثم دخلوا صلب المسألة مثل: منِ الآن سيصبحُ الحاكمَ في النهاية؟ وحاولَ مفهومُ آيةِ اللهِ الخمينيُّ ولايةُ الفقيهِ

أن تعتمد السلطةُ السياسيةُ النهائية في دولة مسلمةٍ على الفقيه الأكفأ، لكنه لم يحلَّ في النهاية مسألةَ كونِ الناسِ أوِ اللهِ مصدرَ الشرعيةِ لدولةٍ إسلاميةٍ حديثةٍ. ولما رعتِ الولاياتُ المتحدةُ صياغةَ دستورٍ عراقي جديد بعد غزوِهِ واحتلالِهِ عام (2003)، أخفق، أيضاً، في حل معضلةِ «الحكمِ المنقسمِ» القضائية - الإسلام والشعب[2]. وبعد عام (2011) ظلت مصرُ عند صياغة دستورٍ جديدٍ متورطةً برؤىً متضاربةٍ بين الإخوانِ المسلمين والجيشِ واليسارِ الديمقراطي. وربما شعر حوراني أنه كان محقاً أنَّ تونسَ فحسب تمتعتْ بدستور جديد غطَّى انتفاضةً شعبيةً في عملية ديمقراطية.

وتميل أجهزةُ الإعلام اليومَ إلى تضخيم الأمور بعناوينَ رئيسةٍ مثلِ «أول برلمانٍ منتخبٌ بحرية»، أو في حالة مصر «أول رئيسٍ منتخبٌ بحرية خلال 5000 سنة»[3]. والمفقودُ عادة في هذه المبالغاتِ هو أن حكم القانون والدستوريةَ كانا موضع حوار، وتطورا وجرى تطبيقُهما بصورةٍ مؤقتةٍ في الشرق الأوسط طوالَ أكثرَ من (200) سنة. وفي عشرينياتِ وثلاثينياتِ القرن العشرين، على سبيل المثال، أسست مصر برلماناً فعالاً كلياً منتخباً بحرية من أحزابٍ منظمةٍ بشكل جيد[4]. ونَجَمَ ضعفُ النظمِ السياسية في الشرق الأوسط من حقيقةِ أنَّ الحكمَ الفعلي يندر أن يكونَ للشعب، كما كانتِ الدساتيرُ تعلن، أو للإسلام أيضاً، بل للقوى الاستعمارية.

فعشيةَ الحربِ العالمية الأولى، هزت ثورتان مهمتان النظمَ السياسية في الشرق الأوسط: «الثورةُ الدستوريةُ» في إيرانَ عام (1906)، والثورةُ في الإمبراطورية العثمانية عام (1908) المشارُ إليها عموماً باسم «ثورةُ الأتراكِ الشباب»، وألهم التمثيلُ الدستوريُّ المخيلةَ السياسيةَ في الشرق الأوسط وخارجَهُ[5]. وبعد الحرب العالمية الأولى، ظهرت إيديولوجياتٌ جديدة حاول فيها أنصارُها تشكيلَ النظام السياسي الحالي. وجرى صراعٌ بين القوميةِ ومناهضةِ الاستعمار والاشتراكيةِ والإسلامِ السياسي وفروعِها المختلفة من أجل الهيمنة ضد ما بات يُعرَفُ باسم الحكمِ المورَّثِ الجديد و/ أوِ الحكمِ

المستندِ إلى انقسامٍ في عصر تصفيةِ الاستعمار. والدساتير إنْ صدرت أخيراً في أغلب دولِ الشرق الأوسط، كونها مصدراً واحداً لشرعية سلطةِ الدولة، فقد رُفضت غالباً لأنها نسخٌ عقيمةٌ من دساتيرَ غربيةٍ أو تفويضٌ آليٌّ للنزعة الاستبدادية. وأثارت ثورةُ إيرانَ الإسلامية فحسب اهتماماً أكاديمياً ثابتاً في نزعة الشرق الأوسط الدستوريّة.

وهذا النقاش المعاصر قديم قدم الحداثةِ الشرق أوسطية نفسها، ويبدأ هذا الفصلُ بتفحص أصولِها المختلفةِ في الإمبراطورية العثمانية منذ بداية القرن التاسعَ عشرَ[6].

ويتطلبُ مجالُ هذا الفصلِ التاريخيُّ الواسعُ لتطور الدستورية في الإمبراطورية العثمانية تحليلاً تمهيدياً لمفهوم دولةِ القانونِ المترجم إلى الإنجليزية بتعبير «دولةُ حكمِ القانون»، لكنه يحمل معنىً مختلفاً جداً عنِ التعبير الألماني في القرن التاسعَ عشرَ. واضطلع المعنيان كلاهما، كما سنرى، بدورٍ في تطوير حكمِ القانون والدستوريةِ في الإمبراطورية العثمانية. وبشكلٍ أعمّ، أشار «حكمُ القانونِ» إلى قانونٍ صنعه البشرُ، وطالب بأن على الجميع، بمن فيهِمُ الحكامُ، إطاعةَ هذا القانون. وفي العالم الأنجلوسكسوني، استُعمِلَ التعبيرُ منذ القرن السادسَ عشَرَ بخصوصِ «القانون العام»، مُطلقاً بشكلٍ تدريجي مجموعةً قانونيةً مستمدة من قضايا أمام المحاكمِ العليا، التي وجَبَ بعدئذٍ أن تتبَعَها فيها المحاكمُ الأدنى في حالات مماثلة. وفي الولايات المتحدة، في المقابل، أشار حكمُ القانونِ إلى دستورٍ وحكومةٍ تمثيلية منذ البداية.

ويمكنُ إيجاد ديمقراطيةٍ ليبرالية تحت شرطِ حكم القانون فقط، لكنَّ حكمَ الدولةِ، دولةِ القانون، يمكن أن يزدهر من دون ديمقراطيةٍ ليبرالية. وفي التقليد الألماني، صاغتِ النخبةُ الحاكمةُ القانونَ وفي الوقت نفسه عتَّمتْ على مصادر هذه القوانينِ. وهنا ساعد حكمُ القانون مؤلفي القانون، وأصبحتِ الدولةُ (Obrigkeitsstaat) دولةً استبداديةً. وفي القرن التاسعَ عشرَ،

كانت تشريعات دولة حكم القانون تدعى كثيراً بالدساتير. وأدى هذا إلى التباسٍ كبيرٍ في المعنى اليومَ، لما ترتبطُ الدساتيرُ عادةً بمفاهيم الديمقراطية والليبرالية.

ويتركزُ موضوع هذا الفصلِ حول مفهوم حكمِ القانون الذي تم تطبيقُهُ على كلٍّ من «الحاكمِ العادلِ» في الفكر السياسي الإسلامي و«الحكمِ المطلقِ المستنيرِ» في أوربا. وفي الحالتين، أُعطِيتْ أهميةٌ كبيرةٌ لاستمراريةِ السلطةِ الملكية ولازدهار الرعايا ورفاهيتِهِمْ. ولكنْ لم يكن هناك اعتبارٌ لحقوق الرعايا. فإنَّ تطابقَ هذا المفهومِ السياسي في أغلب أوربا القاريةِ وفي الإمبراطورية العثمانية خلال القرنَ التاسعَ عشرَ أمرٌ لافتٌ للنظر. ويستكشف هذا الفصلُ الانتقالاتِ من حكم القانون إلى الدساتيرِ والديمقراطيةِ الليبرالية في تفاعلِ فكرِ التنوير وبناءِ دولةِ المؤسساتِ من جهة، والصلاحيةِ المستمرةِ لمفهوم «الحاكمِ العادلِ» في الفكر السياسي الإسلامي المستندِ إلى إعادة اكتشافِ تراثِ ابن خلدونِ السابقِ لكتابِ مكيافلي (**الأمير** Il Principe)[7]. وسببتْ هذه الاتجاهاتُ المتناقضة للفكر تردداً حول النزعة الدستورية في الشرق الأوسط. وزاد إلى مصادر القلق الشكَّ في كونِ العرب أو جميعِ العثمانيين قد شكلوا أمة أساساً[8].

فكرُ حكم القانون في ألمانيا القرنِ التاسعَ عشرَ:

في كُتيِّبٍ ألماني حديث حول العلوم السياسية، قُدّمتْ إمبراطوريةُ فيلهلم تحت مدخلِ دولة القانون على أنّها دولةٌ يصبح فيها مبدأُ تنظيمِ «علاقاتِ السلطةِ العامة» (أي الوضع القانوني للرعايا، حريتِهِمْ وملكيتِهِمْ تجاهَ التدخل الحكومي) مسألةً «قانونيةً»[9]. وبتفحص دستور الإمبراطورية الألمانية نفسها، يُدهشُ العثورُ أنّ للإمبراطورية قدرةً قانونيةً على مناطقها: حماية مجالِ الرعايا الفرديِّ والاقتصاديِّ للحرية، بما في ذلك حريةُ القدرةِ على التنقل، والحقُّ في تأسيسِ جمعيات واختيارِ مهنة، والشؤون الخارجية والدفاع في الدولة مُتَضَمَّنَة، لكنْ مع تأكيدٍ قوي أيضاً على حماية الاتحاد الجمركي

والبنيةِ التحتية. وأفاد هذا كلُّهُ الطبقةَ المتوسطةَ المتنامية والتصنيعَ السريعَ في ألمانيا. وكما في مكان آخر من أوربا، حمَى حكمُ القانون المصالحَ الخاصة للنخب الاجتماعيةِ الاقتصاديةِ الجديدة ضد تطلعات الصحافة[10]. وكما سنرى، يعيد هذا أيضاً إلى الذاكرة بشكل كبير الاهتمامَ بازدهار الرعايا في الفكر السياسي الإسلامي التقليدي[11].

وكانتِ الإمبراطوريةُ الألمانيةُ حليفةَ الأمراءِ ذوي السلطة، وتُدار كدولة فيدرالية. وكان لكل إقليمٍ أميريٍّ «دستورُهُ» الخاصُّ الذي ينظم علاقاتِ الدولةِ والفردِ. وكانت مملكة بروسيا إلى حدٍّ بعيد أكبرَ دولةٍ في هذه البنيةِ الفيدرالية، إذ تغطي ثلثي مجالِ ألمانيا السياسي. ومالتْ بنيةُ البرلمان الفيدرالي بشدة لمصلحةِ بروسيا، التي تملك في الحقيقة سلطاتِ نقض أيِّ قانونٍ مقترح. وكان القانونُ الانتخابي نفسه أحدَ القوانين الأحدث في أوربا آنذاك في منح حقوقِ التصويت لجميع الذكور البالغين (تم استبعاد النساء والفقراء الذين كانوا يتلقون مساعدات من الدولة). وعلى أيَّةِ حالٍ، لم يكنْ حكمُ الشعب ودورُ الأحزاب مذكوراً، وخفضتِ امتيازاتُ الإمبراطورِ السلطةَ البرلمانية بصورة جوهرية.

وتكمنُ فعاليةُ البرلمان السياسيةُ الرئيسةُ في سلطته على الميزانية السنوية التي منحتِ السلطاتِ التشريعيةَ المنتخبةَ قوةً كبيرةً وحسَّنتْ في النهاية من دور الأحزاب. وكذلك مثلتْ مصالحُ الطبقةِ المتوسطةِ الألمانيةِ الناشئةِ وفاقتْ بالنسبة إليها مصداقيةَ القانون والتزامَهُ الاهتمامَ بالحقوقِ الدستورية. ولم يستطع هذا الهيكلُ السياسي أن يصبح وسيلةً لتطوير النماذج الديمقراطية؛ لأن مصدر هذه القوانينِ لم يتعرض للتحدي. وتابع الامتيازُ الملكيُّ تقريرَ السلطةِ العامة، وإذا أمكنَ اعتبارُ حكمِ القانون عائقاً، فهو لم يتضمن تغييراً في حقوق الرعايا ومشاركتِهِمُ السياسيةِ.

وفي مقالةٍ طويلة، يحللُ سعيد أرجوماند ظاهرةَ «الدستورِ الإسلامي» في إيرانَ الثوريةِ[12]. ويغطي أرجوماند العديدَ من الأصول المحتملة للدستورية

الحديثة، مثلِ المفهومِ الروماني للسياسة كونها مفهوماً للدولة، وفكرة «قانونٍ صنعهُ البشرُ». ويشيرُ إلى دور نظام العصور الوسطى في تمثيل الدولةِ (الدولة النقابية) كونها بادرةً للدستورية، ويُظهرُ كيف أصبحتِ «السلطةُ العامةُ مؤسسةً بوصفها إدارة بيروقراطيةً، واكتسبتِ الدولةُ الشرعية كونها منظمةً تؤدي خدماتها على نحو مستقل عنِ القرابةِ السلالية». وبالنسبة إلى أرجوماند النموذجُ المثالي هو دولةُ القانونِ البروسيةُ، مع أنه يحذف السؤالَ المهمَّ عن حقيقة كيفيةِ صياغةِ هذا القانونِ، وهذا الحكم له (ثمة المزيدُ حوله لاحقاً)[13]. وهو ينتقل بسرعة تقريباً إلى أولى المحاولاتِ في فرجينيا وماساشوستس لوضع دساتيرَ بوساطة هيئات تمثيلية جماعية. ونقاشُ أرجوماند بأن «إرادة الشعب -الديمقراطية- تعني ضمناً ممارسةَ السلطة، وأن حكمُ القانون -الدستوريةُ- [عنَى] تحديدَ السلطةِ» يخفقُ في السؤال عمّن صاغ تلك القواعدَ وعمّن ستحدد له السلطةُ فيها بالضبط. وحين يفترض «تناقضاً واضحاً... بين الإيديولوجية أوِ الدساتيرِ الإيديولوجية والدستورية»[14]، يشير ضمناً إلى وجود دستوريةٍ أساسيةٍ نقيةٍ، لم يفسدها السياق. لكنْ هناك سياقٌ دائماً. ومثّلَ فكرُ التنوير والثورةُ الفرنسية، على سبيل المثال، إيديولوجيةً معينةً أو (Weltanschauung)، مستندةً إلى فرضية عالمية للمنطق الإنساني والفكرِ العقلاني وسيادةِ كلِّ فرد. وحين تقترنُ المبادئُ الديمقراطيةُ بالدساتير، جاعلةً مصدرَ التشريع شفافاً، وترسخُ تقسيم السلطات فحسب، يمكننا أن نتحدث عنِ الدستوريةِ الليبرالية.

ويتفقُ تقويمُ أرجوماند العامُّ مع مقالةٍ كتبَها حديثاً وائل حلاق، وناقش فيها موضوع كون «تلقي الدستوريةِ من العالم غيرِ الغربي قد أوجدَ أنظمةً جديدةً تختلف عن أيِّ شكلٍ سابق من أشكال الحكم»[15]. ويتحدث حلاق عن دولٍ قبلَ الحديثة، ويُضمِّنُ فيها «الدولةَ» الإسلاميةَ، التي لم تطور أيٌّ منها سماتِ الدولةِ - الأمة الحديثةِ في أوربا. فقد نُشِرتِ الإصلاحاتُ المقدمة في القرن التاسعَ عشرَ لبناء «دولٍ - أمم إسلاميةٍ» بكلِّ سمات الحياة.

لكنَّ التغيير لم يكن في أي مكان عميقاً كما في مجال القانون: «فكان القانون قابلاً للتطبيق من هذه الدولةِ - الأمة الإسلامية بالنخبة القانونية المحترفة. وفجأة نسبياً، أصبح القانونُ وجميعُ أقسامه مشروعاً رسمياً». وبالمقارنة، تدخلتِ الدولةُ قبلَ الحديثة -في الشرق الأوسط وكذلك في أوربا- قليلاً في شؤون المجتمع، مع كون جباية الضرائب أهمَّ اتصال لها بالسكان.

وربما تكون وجهةُ نظر حلاق في الاستقلال القضائي قبلَ الحديث متفائلة نوعاً ما. ويُظهر الدليل التاريخي في النهاية أن الطبقة الدينية اعتمدت على الدولة في أمنها ورفاهيتها. لكنَّ الدولةَ لم تطور حتى القرن التاسعَ عشرَ صيغتَها الخاصةَ للقانون كونها بديلاً للشريعة. فالقوانينُ الدنيويةُ التي أصدرها الحاكم خاصةً لا شاملةٌ ولا كاملةٌ ولا دائمةٌ. ووُجِدَ فصلٌ بين «السلطات القضائية والسياسية التنفيذية»، ولكن سيكون من التضليل مقارنتُها مع «فَصْلٍ... يعدُّ أساسياً في الديمقراطيات الليبرالية»؛ لأن علاقاتِ السلطة بالاثنين على نحو دقيقٍ لم تكن متساوية مطلقاً[16].

وكانت أولوياتُ حكم القانون، بمعنىً آخر، سيطرةُ الدولة والحكومةِ عبر القوانين، في حالة تنافس منذ الثورة الفرنسية. فهل شرَّعَ حكمُ القانون الدولةَ أو طبقةً اجتماعيةً مهيمنةً أوِ الحاكمَ الذي كان، مع ذلك، الضامنَ السمحَ للنظام الاجتماعي؟ فقد ناقش بعضُ الباحثين أن القرن التاسعَ عشرَ شهد شكلاً من أشكال «الحكمِ المطلقِ الجديد»، الذي كان أقوى بكثيرٍ من الحكم المطلق المتنورِ في القرن الثامنَ عشرَ. وسمح إلغاءُ الثورةِ الفرنسية لجميع الشركات والقطاعاتِ الاجتماعية بترسيخ مساواةٍ اسميةٍ لجميع المواطنين أمام القانون نفسه للدولة وبالتدخلِ على نحو مباشرٍ أكثرَ بكثيرٍ في حياة المواطنين الأفراد. وظل الفردُ الشريكَ الأضعفَ، ولم يعد الآن محمياً في الأماكن الاجتماعية التي كانت خارجَ نطاق سلطة الدولة. وحل محلَّ آلياتِ الإدارة الذاتية السابقة بيروقراطيةٌ مركزيةٌ للدولة. ومع توسع التمثيل السياسي

من أصحاب امتيازاتٍ قلائل إلى سكانٍ أوسع وأكثر إمكانية، أُنتِجتْ تعليماتٌ جديدةٌ اتخذت عادة شكلَ «دساتيرَ»؛ دولة حكم القانون، من دون إثارة الحقوق الطبيعية، أي حقوقِ الإنسان(17). وفي أوربا القرنين الثامنَ عشرَ والتاسعَ عشرَ، لم يُشرَّعْ «حكمُ القانون» نفسُهُ مطلقاً بالمؤسسات الديمقراطية، ولم توجد نيةٌ لإنشاء مثل هذه المؤسساتِ. وشوشَ تجسيدُ القانون مصدرَ القانون، الذي -في التحليل النهائي- كان النخبةَ الحاكمةَ نفسَها. ويقدم التحليلُ السابق، إذاً، سياقاً لمناقشة تطوير الدستوريةِ في الإمبراطورية العثمانية.

بداياتُ فكرةِ حكم القانون في الإمبراطورية العثمانية:

المثالُ العثماني الأول كان جدلاً لحاكم يقدم، قبل الكلمة (avant le mot)، «حكم القانون» «وثيقةُ الاتفاق» بين السلطانِ الشاب محمود الثاني والأعيانِ، أوِ الوجهاءِ، في الأناضولِ عام (1808). وبعد الحرب الروسية العثمانية (1768-1774)، وجدتِ الحكومةُ الإمبراطوريةُ نفسَها في موقع ضعيف، فكان عليها منحُ استقلالٍ أكثرَ لبعض الوجهاء الإقليميين عبر مزارع ضريبية وعقودِ إيجارٍ دائمة لأراضٍ وعقاراتٍ زراعية. وزاد هذا القوةَ السياسيةَ للوجهاء الإقليميين كثيراً، إلى درجة أنهم ثاروا ضد السلطان مصطفى الرابع الذي اختارته قوىً رجعيةٌ في إسطنبولَ، وأتوا بمحمود الثاني الشاب إلى العرش(18). وخلال اجتماع لاحق في تشرين الأول (1808)، التقى السلطانُ الجديدُ وموظفوهُ الحكوميون وعلماؤُهُ بوجهاءَ من الأقاليم في إسطنبول لمناقشةِ بنيةٍ سياسية جديدة بهدف تكاملٍ واستقرارٍ أكبرَ للإمبراطورية. وأخيراً منحتِ الحكومةُ الإمبراطورية الوجهاءَ «شهاداتِ أعيانٍ» (ayanlik byuruldusu) جعلتْهُمُ الممثلينَ القانونيينَ لمن هم تحت سلطتِهِمْ(19).

وفي ديباجة «وثيقةِ الاتفاقيةِ» الناتجةِ التزمَ سلطانٌ عثماني للمرة الأولى بمتابعةِ وتنفيذِ جميع التنظيمات التي صيغت في اتفاقية موثقةٍ مع ممثلي رعاياه. وسبَقَ هذا الالتزامَ التعاقديَّ المتبادلَ بثلاثةِ عقودٍ إعادةُ الكتابةِ الإمبراطوريةِ

المشهورة لمرسوم تجديد التنظيم، الذي كان مَنْ سيخلف محمود الثاني سيفتتحُ بِهِ إصلاحاتِ التنظيمات. وطالبتِ المادةُ الأولى وحدةَ جميعِ الموقعين بحماية السلطان ومعاقبةِ مَنْ ينحرفون عن هذه التعليمات. وفي المادتين الثانيةِ والثالثةِ تعهدتِ الحكومةُ الإمبراطوريةُ بحماية الأعيان مقابلَ التزامهم بزيادة الجنودِ والضرائبِ في الإمبراطورية. وأسستِ المادةُ الرابعةُ النظام الهرمي لسلطة الدولة، وتضمن أيضاً منعَ أيِّ شخص من التدخل «في شؤونٍ لا تخصُّهُ أو تقعُ تحت سلطة الآخرين». وهدفتِ المادتان الرابعةُ والخامسةُ إلى تجديد «الثقة» بين السلطانِ والوجهاءِ الإقليميين واحترامِ ملكيةِ الوجهاء الإقليميين، وطالبتا أيضاً بالمسؤولية المشتركة لمنع أيِّ تمرد. وتذكر المادةُ السادسةُ من وثيقة الاتفاقية بشكلٍ محددٍ خطرَ الجيش الإمبراطوري، الإنكشارية الذين أبادَ تمردُهُمُ السلالةَ العثمانيةَ تقريباً قبل أشهر قليلة، وألزمتْ جميعَ الأحزاب بأن «تضمن أمنَ إسطنبولَ ونظامَها». وفي المادة السابعة يصبح الجانبان شركاءَ في الحكم الصالح: «وهكذا، ليولِ الجميع اهتماماً جدياً لترسيخ أيِّ قرار وتنفيذِهِ بشكلٍ مستمر يتخذُهُ الوزراءُ وعائلاتُ الوجهاء المحليين بعد المناقشةِ المتعلقة بمنع الظلم وتعديلِ الضرائب»[20].

وتمتلئ الفحوى العامةُ للوثيقة بتقبل قابلية أن يصبح البشرُ طماعينَ ومتعطشينَ للسلطة وقابلينَ للفساد، وهي تشبه الصورةَ القاتمة التي رسمها ابنُ خلدون للنخب الحاكمة. لكنَّ الوثيقة تنضحُ أيضاً بخوف عميقٍ من تعبئةٍ ثانوية. فالمجموعةُ الأكثر احتمالاً لإثارة الاضطرابِ هي الإنكشاريةُ التي قطع رأسَ قيادتِها السلطانُ محمود الثاني بقسوة في «الحدثِ السعيد» عام (1826). وكان «مرسومُ الاتفاقية»، الذي فسره مؤرخٌ واحدٌ على الأقل بأنّه «دستورُ الفيدرالية»، ربما الأقربَ لما سبق أن حولتْهُ الإمبراطوريةُ العثمانيةُ إلى نظام هرمي غيرِ مركزي لتمثيل قطاعٍ اجتماعيٍّ (دولةٌ مدنيةٌ Stìndestaat)[21]. وكان هذا النظامُ تحت السيطرة في أوربا القرنينِ الثالث عشر والسابعَ عشرَ. وبمجموعاتِ تمثيلِها شاركتِ القطاعاتُ الاجتماعيةُ

(طبقةُ النبلاء الإقليميةُ ورجالُ الدينِ والنخبُ الحضريةُ) في اتخاذ القراراتِ وإدارةِ الدولة، وبذلك حددتِ السلطةَ الاستبداديةَ للحاكم. وعُدَّ وضعُ حدودٍ لسلطةِ الحاكم عموماً بدايةَ دولةِ حكم القانون، ومحاولةُ الوجهاءِ العثمانيين الإقليميين الحكمَ من استبداد حاكمهم وجبَ رؤيتُها في ضوء هذا.

وأعلن السلطانُ عبد المجيد الشاب والمُحصَّنُ البيانَ الرئيسَ اللاحقَ لحكم القانون في إعادة كتابة الإمبراطورية لمرسوم تجديدِ التنظيم عام (1839)[22]. وحينَها واجهتِ الإمبراطوريةُ العثمانية حالةَ طوارئَ مختلفةٍ عن عام (1808). فقدِ احتلتْ مصرُ محمد علي باشا بلادَ الشام لمدة عقدٍ من الزمن تقريباً، واحتاج السلطانُ عبد المجيد إلى دعمٍ عسكريٍّ أوربي لاستعادة هذه الأقاليمِ العربيةِ. وكانتِ السلطاتُ الأوربية مهتمّةً بالمجتمعات المسيحية في المنطقة، وطلبوا التزامَ الحكومةِ العثمانية بحمايتها. ودفعتِ الهيمنةُ الأوربيةُ في شرقي البحر المتوسط عدةَ علماء لافتراض أن مرسومَ تجديد التنظيم قرارٌ سلطانيٌّ لإسباغ الطابع الغربي. وبمراجعة وجهةِ النظر التقليديةِ التي تأثرتْ كلياً بالفكر الأوربي، قدم بطرس أبو منة نقاشاً أكثرَ توازناً حول مَنْ صاغ إعادة الكتابة، وما الميولُ الفكريةُ التي حددتِ العملية[23]. وكانتْ إمكاناتُ مصطفى رشيد باشا المؤيدةُ لفرنسا مبالغاً في تقديرها. وفي الحقيقة، كان أفرادٌ من النظام النقشبندي مقربين جداً من السلطان عبدِ المجيد الشاب، وقدموا التفسيرَ السُّنيَّ التقليديَّ لمحفل إصلاحِ العدالة. وناقش أبو منة باقتناع «فكرةُ أنَّ العدالةَ تمنحُ الأمنَ الذي يسببُ ازدهارَ الرعايا والأرضِ، وأنَّ الازدهارَ شرطٌ أساسيٌّ للولاء والتفاني نحو الحاكم، نقاشٌ رئيسٌ في إعادة كتابةِ مرسومِ تجديدِ التنظيم»[24]. ويمكننا بسلامةٍ أيضاً افتراضُ أنَّ محاولةَ محمود الثاني إعادةَ الوجهاء على الأقل إلى درجةِ طاعةِ السلطان انبثقت من الفهم الإسلامي التقليدي لدور الحاكم السياسي. وهذا هو البحث السُّنّي التقليدي المثالي عن «حاكمٍ عادلٍ» يوجهُهُ قانونُ الشريعةِ في قراراتِهِ وأعمالِهِ.

وبقدر أهميةِ تصحيحِ أبو منة الثقافي، هل يُبطِلُ هذا بالضرورة تأثيرَ

مصطفى رشيد باشا في عملية إعادة كتابةِ الوثيقة؟ فكان من السهل تجاهلُ أن إقامتَهُ في باريسَ تطابقتْ مع فترة إحياءٍ سياسيٍّ وأعقبتْ ترسيخَ المدونةِ النابليونية. وظلَّ المفهومُ السلطويُّ لحكم القانون، كما رأينا، مبدأً مهيمناً على النظام السياسي في العديد من الدول الأوربيةِ حتى الحربِ العالمية الأولى. لذلك لا يبدو تحولاً كبيراً ملاحظة أنه في مفهوم «الحاكم العادل» الإسلامي المقيد بقانون الشريعة، تشابهات مع مفهوم «الحاكم المطلق المستنير»، المقيد بحكم القانون. فالقوانينُ في كل حالةٍ توضَعُ من النخبةِ السياسية والحكام، وظلوا معاً السلطةَ المهيمنةَ في الدولة. وإحدى سماتِ إعادةِ كتابةِ مرسومِ تجديد التنظيم الذي مثل تغييراً عميقاً إعلانُ أنَّ جميعَ الرعايا بغض النظر عن دينهمْ، يجب أن يكونوا متساوينَ أمام القانون. ومع ذلك، استيرادُ مفاهيمَ غريبةٍ للحكم جدلياً له علاقةٌ بالتقليد الأعمى أقلّ من استبعادِ السلطاتِ المسيحية الأوربية[25]. فقدمتِ المساواةُ العامةُ أمامَ القانون جبايةً ضريبيةً أكثرَ كفاءةً، وعكستْ في حدّ ذاتِها توسعَ سلطةِ الدولةِ العثمانية ومهامَّها. ولم يكنِ الالتزامُ العامُّ للحاكم بتقبل هذه المبادئِ لإعادة الكتابة، كما رأينا، جديداً تماماً لكنّه وعد بتوقعٍ أكثرَ لإدارةِ الدولة وهدف إلى حماية عملِ الموظفين الكبار والوزراء من تدخل الحاكمِ ودسائسِ البلاط والتدخلِ الأوربي.

تونسُ: الاستكشافاتُ العربية في الفكر الدستوري

من أجل الإعلان الأولِ لدولة حكم القانون في الشرق الأوسط علينا الانتقالُ إلى تونسَ. ولحسن حظِّ المؤرخين الفكريين، نشر موظفان، هما خيرُ الدين التونسيُّ (توفي عام 1890) وأحمد بن بوضياف (توفي عام 1874)، وشاركا على نحوٍ حميمي في صياغة «الدستورِ» عام (1861) وميثاقِ عام (1857) الذي يسبقه لاحقاً، رؤاهما حولَ السياسةِ وتاريخ تونسَ[26]. وأظهر عهدُ الأمان عام (1857)، الذي صاغه بوضياف، العديدَ من التشابهات مع إعادة الكتابةِ الإمبراطورية لمرسوم تجديدِ التنظيم عام

(1839). وفي المقدمة، تعهد الحاكمُ بالالتزام بالقوانينِ المثبتةِ في هذه الوثيقة؛ وأكدتْ مساواةَ الرعايا أمام القانون، وطمأنتَهمْ على أمانِ حياتِهمْ ومالِهمْ وملكيتِهِمْ، والتطبيقَ العادلَ للضرائب، وتجنيدَ الجيش. وعلى نحوٍ عابر، يردُ ذكرٌ لمجلسٍ أوِ اثنين سيتمُّ تأسيسُهُما ولكن ما من كلمة وردتْ حول كيفيةِ تشكيلهما[27]. وقدم «دستورُ» عام (1861)، قانون الدولة التونسية، جواباً واضحاً: يمكن للحاكم اختيارُ وزرائه بحرية. وكان الوزراءُ مسؤولين أمام المجلس الكبير، الذي تألف من ستين عضواً يُدعون أهلَ الحلِّ والعقدِ. وكان عشرون عضواً منهم معينينَ من موظفين حكوميين كبار ومن ضباط الجيش؛ واختار وجهاءُ الدولة أربعين. والميزانيةُ على نحو خاص مهمةُ الحاكم ووزرائه[28]. وألغي هذا «الدستورُ» بعد ثلاث سنوات إثر تمردٍ كبيرٍ اندلع في الريف ضد نظامٍ ضريبي أعلى[29].

وكتب كلٌّ من بوضياف وخير الدين مقدماتٍ طويلةً لأعمالهما، ناقشا فيها بشكل عام نظماً سياسية مختلفة، حسناتِها وسيئاتِها، من دون أن يخفيا أولوياتِهما[30]، وأسميا هذه مقدماتٍ. ولم تكن هذه مصادفة بالتأكيد لكنها تشير إلى مقدمةِ ابن خلدون المشهورة كنموذج لهما. ويؤكد اقتباسُهما المتكررُ والشاملُ من **(المقدمة)** أهميةَ ابن خلدون لديهما حين كان فيلسوفُ التاريخِ التونسي العظيم في القرن الرابع عشر سيعيد لتوِّهِ اكتشافَ الفكر العربي العثماني. وأدركا أيضاً أنهما يبتدعان النظامَ السياسيَّ لتونسَ، وأن عليهما لذلك أن يُهدئا مخاوف الحاكمِ والعلماءِ والأوربيين. واعتمدا كلاهما بقوة على مصادرَ إسلاميةٍ تقليدية، وتعلما صياغة التغييرات التي دافعا عنها فيما يتعلق بالاستعادة المبكرة للمؤسسات الإسلامية أوِ العثمانية.

وكان خير الدين مهتماً جداً «بالحكم الصالح» وبمناقشاتِهمْ للنماذج الأوربية، واستفادوا من نظرية المصدَرينِ الأساسيين للقانون: الوحيِ القدسيِّ والمنطق الإنساني[31]. ووفق تقدير كارل براون «المشكلةُ الرئيسةُ لخير الدين هي كيفيةُ كبحِ الحاكم الاستبدادي»[32]. وثمة دليل جوهري على هذه

الملاحظةِ في مقدمة خير الدين، ولا مسوّغ للشك في أنه كان مهتماً بنظام سياسي تمثيلي من أجل الرعايا. واقتبس على نطاق واسع وجهاتِ نظرِ ابن خلدون بأنّ المَلَكيّة دائماً ممارسةٌ للهيمنة والقوة. ولأن الرغبات البشرية تعارض المنطق والعدالة، أيّدَ أنْ تحكم القوانينُ في المملكة. ولدى الملك المعرفةُ اللازمةُ والقدرةُ على تطبيقها في الحكم الصالح. ولكن على نحو نموذجي أكثر افتقر إلى إحداهما أو إلى الأخرى أو إلى كلتيهما. وجعل هذا ضرورياً في أن يساعد الحاكمَ جهازٌ استشاريٌّ مُكوّنٌ من «أهل الحلِّ والعقدِ»؛ أي الأشخاصِ المهمين، لتوجيهه إلى القرارات الصائبة[33]. ولم يكن على الحاكم وحده بل على وزرائه أيضاً الخضوعُ إلى هذا التوجيه. وعنَى هذا أيضاً ضرورةَ وجود أدوارٍ وقوانينَ واضحة. وأنهى مقالته حول الحكومة الصالحة بمناقشةٍ حول مجلس النواب الفرنسي، فقارنه «بأهل الحل والعقد» في المجتمعات الإسلامية. ولاحظ أنهم وضعوا القوانينَ وأن وزراءَ الملك مسؤولون أمام المجلس. وبهذه الطريقة أمكن التحققُ من صحة إجراءاتهم. ولما كان الحاكم ملزماً بمتابعة إرادة المجلس، لم يكن أحدٌ حتى الحاكم الظالم يستطيع الإساءةَ كثيراً[34]. فالقانون عليه حمايةُ «حقوقِ وحريةِ الرعايا، ويؤمِّنُ الضعفاءَ ضد عنفِ الأقوياء ويقي المضطهدين سلطةَ مضطهِديهمْ»[35].

ووجد خير الدين البرهانَ على صلاحية هذا النظام في «التقدم الأوربي بالعلوم والزراعة والصناعة واستثمار الموارد المعدنية». وذكر بصورةٍ عابرةٍ حقيقةَ أن النواب كانوا منتخبين لكنه أُعجِبَ بنتائج القوانينِ الجيدة. ولم يوضح أن هذا النظامَ السياسي يجبُ تأسيسُهُ في تونسَ لكنَّ مديحَهُ له لم يخفق في إثارة إعجاب القارئ. ولخشية رفضها من العلماء لأنها استيرادٌ مسيحي، أكد أنّ «هذه القوانينَ مستمدةٌ من المنطق البشري المستندِ إلى رؤية مناسبة للسلطة الدنيوية»[36].

والفصلُ الثاني حول «الحكم المطلق»، والفصلُ الرابع حول «الحكم المقيد بالقانون»، في مقدمة أحمد بن بوضياف، حاسمان في عملية فهْمِنا

تطورَ الدستوريةِ في الإمبراطورية العثمانية. وهو يتفق في عدة نقاطٍ مع خير الدين، الذي تعاون معه كلياً. واستعمل مثلَهُ نظريةَ الشرعيةِ ذات المصدرين، الوحيَ والمنطقَ، حين ناقش أن الدينَ والمنطقَ منعا الحكمَ المطلق. وبالأحرى، «الشريعة والمنطقُ البشري، العقلُ، تطلبا الحكمَ بوساطة القانون»[37]. ومثلَ خير الدين، أشار إلى نقاش ابن خلدون أن الحكومةَ الظالمة سببت غيابَ الأمانِ للملكية والازدهار. فالشعبُ لن يهتم أكثرَ وسيهاجر، وتفقدُ الحكومة مصادرَها وتنهارُ. وحذَّر من الأذى الناجم عنِ الحكمِ الاستبدادي[38]. لكنه تقدم أيضاً في معارضتِهِ لحكومةٍ سيئة خطوةً أكثرَ من خير الدين. وناقش أن الأمر بطاعة الحاكمِ الظالم قاعدةٌ دينيةٌ مستحبةٌ لكنها ليست إلزامية. ومقابل هذا الأمر أشار إلى الرأي الإسلامي حول «دعمِ الخير ومنعِ الشر»، الذي يجب انتهاجُهُ على الأقل بكلمات منطوقة، ولكن ليس بالضرورة عن طريق العصيان، وليس، بالتأكيد، عن طريق الثورة[39].

وحين كتب بوضياف عن مجالس النوابِ في أوربا، لم ينصح، أيضاً، بالمشاركة الشعبيةِ عبرَ الانتخاباتِ التي ستغدو مؤسساتيةً في تونسَ. لكنّه أكد، أكثرَ من خير الدين، أنَّ غاية الانتخابات «حمايةُ حقوقِ البشر الإنسانيةِ»[40]. ووضَّحَ أيضاً أنَّ للنواب السلطةَ السياسيةَ في استجواب أعمالِ وقراراتِ الوزراء والحاكم ضمنياً. ولأنّ النواب انتخبهُم الشعبُ فمثّلوهُ، ولأن القوانين تُناقَشُ وتُقَرَّرُ في مجلس النواب مع الوزراء، وُجِدَ الإجماعُ غالباً. وأكد أنّ مجلسَ النواب يشبهُ نوعاً ما ديوانَ السلطانِ العثمانيِّ العظيم سليمانَ القانوني (توفي عام 1566)، وشعر بأنه استحقَّ احترام القانون الإسلامي[41].

كان بوضياف يوسع أحياناً معنى تعبيرِ «قانون»، حين كتب عنِ القانونِ الشرعي والسياسي، أو حين أكد أنَّ قانونَ الحكم الإسلامي هو القرآن[42]. وضمّن هنا الشريعةَ والقانونَ البشريَّ تحت تعبير قانون، لما أشارَ التعبيرُ بشكلٍ محددٍ إلى قانون صنَعهُ البشر تحت حكم السلطانِ سليمانَ. ومع ذلك،

في أغلب الوقت، كلَّما أشار إلى نظرية القانون ذي المصدرين، كان بوضياف يتبعُ الفارقَ التقليديَّ بين الاثنين. وفي ترجمته الرائعة، استعمل براون كثيراً تعبيرَي «دستور» و«دستوري». وعلى أيَّـةِ حالٍ، استعمل النصُّ العربي دائماً الكلمتين: قانون وقانوني. وحيث استعملَ بوضياف تعبير المُلكُ القانونيُّ، يترجمه براون «الحكومة الدستورية»[43]. ويبدو هذا مضلِّلاً. فقد أشار الملكُ القانونيُّ إلى قوانينَ قويةٍ أصدرها الحاكمُ والنخبةُ السياسيةُ، وهي لذلك أقربُ بكثيرٍ إلى مفهوم «حكمِ القانون» من مفهوم الدستورِ الحديثِ.

برلمانُ مصرَ الأولُ:

تحقق الفكر الدستوري أولاً في مصرَ خلال النصف الثاني من القرن التاسعَ عشرَ. وبدأتْ هذه العمليةُ حين وضع الخديوي إسماعيل مجلسَ شورى النواب موضعَ الاستعمال؛ أي المجلسَ الاستشاريَّ للنواب، لاستكمال مجلسِهِ الاستشاري الشخصي؛ أيِ المجلسِ الخصوصيِّ عام (1866). وقبل سنةٍ من سَفرتهِ المشهورة إلى معرضِ باريسَ العالميِّ، أعلن الخديوي أن هذا المجلسَ الاستشاري قفزةٌ حضاريةٌ إلى الأمام. بيد أن سلطته كانت محدودةً جداً، ويعمل بناءً على طلب الخديوي فحسب. وعلى أيَّـةِ حالٍ، لم تكنِ القضيةُ راسخةً ولا دقيقةً. فتنازع أصحاب الحصص المختلفون على العلاقات بالوجهاء الريفيين المصريين والنخبةِ الحاكمةِ التركيةِ القوقازية، وعلى وجود الأوربيينَ في الحكومة المصرية، ولإعادة كتابة الدستور، والتحالفِ بين المجلس والجيشِ المصري سببتْ هذه الصراعاتُ ثورةَ عرابي القصيرةَ الأجلِ، التي خلعتِ الخديوي إسماعيل عام (1879)، وأحدثتْ أولَ انتخاباتٍ برلمانيةٍ في التاريخ المصري عام (1881)، ودستوراً جديداً بعد أشهر قليلة. وعلى نحو نخبويٍّ لا يقلُّ عنِ التجارب المعاصرةِ في أوربا، دفعتِ العمليةُ السياسيةُ ولفريد س. بلنت -أبرزُ مؤيدٍ بريطاني للتحرر السياسي المصري- إلى نشوة حماسة. وتَذَكّرَ مشاهدَ شارعِ القاهرة حيث:

أوقف الرجالُ بعضَهمْ بعضاً، مع أنهم غرباءُ فقد تعانقوا وابتهجوا معاً بعهد الحريةِ الجديدِ المدهشِ الذي بدأ لتوِّهِ لديهم، مثلَ فجر النهار بعد ليلٍ طويلٍ من الخوف. واستطاع الرجالُ أخيراً الاجتماعَ والتحدثَ بجرأة في كل مكان من الأقاليم من دونِ خشية الجواسيسِ أو تدخلِ الشرطة. وتأثرتِ الطبقاتُ كلُّها بالمزاج السعيد نفسه، المسلمون والمسيحيون واليهودُ، ورجالُ الأديانِ كلِّها، وجميعُ الأعراق، بمن فيهم عددٌ غيرُ قليلٍ من الأوربيين المرتبطين بشكل وثيق تماماً مع الحياةِ المحلية[44].

وأوقف الاحتلالُ البريطاني لمصرَ عام (1882) عمليةَ تطورِ نضجٍ سياسي ملائمةٍ بدلاً من إنقاذ مصرَ من انهيارٍ وشيكٍ. وكما فكر جاك بيرك، إنّ التجربة «أظهرت نضجاً مبكراً رائعاً. ألم يكن ممكناً أن تنجح الدولةُ الشرق أوسطية في تحديث نفسها، لو أنَّ قوى الاستغلال والقمعِ لم تتدخل؟ وكان النوابُ بدؤوا بتأكيد حقوقهم، واهتموا بسماتٍ أوسعَ للتضامن»[45]. واستبعدتِ الأجيالُ اللاحقةُ إمكانيةَ تطورِ مصرَ السياسيِّ عموماً، ورفضتِ البرلمانَ المصري لأنّه نخبويٌّ وغيرُ صالح[46]. وزرع مديرون بريطانيون، مثل اللورد كرومر وألفريد ميلنير، فكرةَ أنَّ المصريين غيرُ مؤهلين للحكم الذاتي. وأعطى روبنسون وغالاغير ذلك استمراريةً ثقافيةً. والتقى ألكساندر شولتش وروبرت تينور وباحثون آخرون متعاطفون مع عرابي بشكلٍ عرضي مع روبنسون وغالاغير كي يُبدوا أسفَهم لأن اضطرابَ مصرَ السياسيَّ جذب تدخلاً اقتصادياً أجنبياً أضعفها مالياً قبل انهيارٍ سياسي وشيكٍ جعل الاحتلال حتمياً[47].

وفي منتدىً عامٍّ حول «خلاف روبنسون-غالاغير» عام (1975)، استبعد روجر أوين الدافعَ للوم المصريين على الاحتلال:

إذا ضعُفتْ بعض المؤسسات التقليدية نتيجةَ عقود عدة من الاختراق الأوربي، فإن أخرى قد تحوّلتْ أو أُعيدَ تنظيمُها لمواجهة المهمةِ المعقدة بشكل متزايدٍ في إدارة دولة مصمِّمةٍ على التحديث والإصلاح... ومهما كانت عيوبه [النظامُ السياسيُّ الناشئ في مصرَ] لا يمكن استبعاده كونه «واهناً»[48].

وكان البرلمانُ المصري عملياً المكانَ السياسيَّ الوحيدَ الخاليَ من وجود أوربي مهيمنٍ، وموقعَ نشوءِ ما دعاها عـزُّ العرب(*) القوميةَ الاقتصاديةَ المصرية(49). وباستنادها إلى نقاش بلنت وبير وأوين وعزِّ العرب بأنّ احتلال بريطانيا لمصرَ عام (1882) لم يكن بسبب ضعفِها، بل منَ الاهتمام بظهور بنىً سياسيةٍ شرعيةٍ وقويةٍ ومستقلةٍ ذاتياً، فقدمتْ دراسةُ إرين ويبرت فينر المفصلةُ حول تطور البرلمان المصري أخيراً دليلاً تاريخياً جديداً على إسباغ الطابعِ المؤسساتي للبرلمان وحصولِهِ على استقلالٍ كبيرٍ. وحولتِ العمليةُ السياسية بين عامي (1866) و(1882) البرلمانَ إلى لاعبٍ قوي ومستقرٍّ على نحوٍ متزايدٍ، فرفعَ ذلك وعيَ المصريين السياسيَّ، وتتوجَ بالدعمِ الشعبيِّ الواسع الانتشار لمطالب عرابي الدستوريةِ(50).

من الإصلاحات الإقليمية العثمانيةِ إلى الدستوريةِ الإمبراطورية:

كان ما يسمَّى بالعصر العثماني للإصلاحات، منذ إعادة كتابة مرسوم تجديدِ التنظيم عام (1839) إلى تقديم أولِ دستور عثماني عام (1876)، فترةَ محاولاتٍ مكثفةٍ في إسطنبولَ لتجديدِ البنيةِ السياسية وتوازنِ السلطة في الإمبراطورية. وأدركَ المصلحون الذين أعدوا الأمرَ العاليَ لمرسوم تجديد التنظيم ضرورةَ التغيير لجعل الحكومةِ المركزية أكثرَ فعّاليةً والإمبراطوريةِ أقوى. وكافح مصطفى رشيد باشا و«رجالُ التنظيماتِ» حولَهُ من أجل الإمبراطورية بتحديثِ وسائلِ حكمِهِم الفرديِّ، «بدلاً من تشتيت سلطةِ الحكومة بالمؤسسات البرلمانية»(51). واهتمَّ المصلحون بإحداثِ بنيةٍ إداريةٍ تستندُ إلى المشروعية والأهليةِ، وحثُّوا على التنمية والازدهارِ الاقتصاديين. ولم تُشرْ إعادةُ كتابةِ مرسومِ تجديد التنظيم ولا إجراءاتُ «رجالِ التنظيمات»

(*) عبد العزيز عز العرب: اقتصادي معروف، وأستاذ الاقتصاد السياسي في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. وهو مؤلف كتاب الاقتصاد السياسي للقهر، الذي يتناول الثروة والعلاقات الطبقية والطبقة الحاكمة والإخفاق التاريخي خلال العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر في مصر. (المترجم).

إلى أيةِ نيةٍ لجعل الناس يشاركون في السلطة السياسية ببرلماناتٍ أو أحزابٍ أو دستورٍ ليبرالي. وعنَتِ الفعّاليةُ الكبرى بالنسبة إليهم تحسينَ سلطةِ المركز الإمبراطوري.

وجاء الحافزُ الدستوري من مكانٍ آخرَ. فمنذ منتصف ستينيات القرن التاسعَ عشرَ بدأتْ مجموعةٌ صغيرةٌ مقرُّها إسطنبولُ من الصحفيين وكتابِ المسرحيات ورجالِ الدين المعارضين الذين أصبحوا معروفين باسم «العثمانيين الشبابِ» بمقاومة حكم «رجالِ التنظيمات» الاستبداديِّ في الباب العالي. وطوّرتْ هذه المجموعةُ أفكاراً لتجديد الإمبراطورية تحت الشعارِ العربي «حبُّ الوطنِ من الإيمان» عبر مجلتِهم الفرنسيةِ العثمانيةِ (حُرّيت)[52]. ودمجوا أسفَهُمْ لخسارةِ القوةِ العسكريةِ العثمانية، الممثلةِ بإنهاء الإنكشاريين، بدروسٍ من علم اجتماعِ كانط وأفلاطونيةِ فينلون السياسيةِ ومقدمةِ خيرِ الدين التونسي[53]. واستمدتْ وطنيةُ العثمانيين الشبابِ الليبراليةُ إلهامَها أيضاً من إعادة اكتشافِهِمْ لابن خلدونٍ وتقاليدِ حلقةِ العدالة والحاكمِ العادل في الفكر السياسي الإسلامي و(nasihatname) العثمانيةِ، أو أدبِ النصيحةِ الموجّه للأمراء[54]. وبسبب هذه البيئة الفكرية غادر خيرُ الدين تونسَ في سبعينيات القرن التاسعَ عشرَ لمتابعة كتاباته، وأخيراً لتولي منصبِ رئيسِ وزراء السلطانِ عبدِ الحميد الثاني لفترةٍ قصيرةٍ.

وجاء الحافزُ الدستوري الآخرُ، مثل خير الدين باشا، من الأقاليم. وكانت وجهةُ النظر هنا أنَّ علاقاتِ السلطة بين المركز والمحيط لعبةُ تعادلٍ - كلما قوِيَ المركز ضعُفَ المحيطُ والعكسُ بالعكس- مشتركةٌ لأطولِ وقتٍ من مؤرخي الإمبراطورية العثمانية. وأظهرت مقالةُ ألبرت حوراني المؤثرةُ «سياسة الأعيان» كم كان بعضُ الوسطاءِ المحليين متحدينَ أكثرَ من فقدان السلطة خلال التنظيمات. وفي فترةٍ أحدثَ، ناقشتْ دراسةُ أرييل سالزمان حول النظامِ القديم العثمانيِّ قبلَ وثيقةِ الاتفاقية عام (1808) الانعكاسَ في القرن الثامنَ عشرَ؛ أي إن اللامركزيةَ العثمانيةَ لم تسبب بالضرورة حكماً ذاتياً أكبرَ

للوجهاء الإقليميين؛ لأن قوى السوق منحَتْهمْ إسهاماتٍ حيويةً في ازدهار مجالِ الدولة العثمانية المحميِّ جيداً[55]. وكان مصلحو التنظيماتِ يدركون تماماً أنهم تحتَ عيونِ المراقبين الأوربيين اليقِظةِ لما دخلوا فترةَ تجارب مع قواعدَ وترتيباتٍ إدارية وتنظيميةٍ جديدةٍ تطلبتِ الاختبارَ والتدقيقَ والتعديلَ بشكل متكرر[56]. وكان دجنس هانسن استكشفَ الاستراتيجياتِ التدريجيةَ التي قدمت بها السلطةُ العثمانيةُ حكومةً تمثيليةً على المستوى الإقليمي خلال التنظيماتِ. وتعددتْ اتجاهاتُ العملية وتضمنتْ لجانَ تقصِّي حقائقَ إمبراطوريةٍ وجولاتِ تفتيشٍ في الأقاليم، وعرائضَ ووفوداً للنخب المحلية إلى إسطنبول، وتشكيلَ مجالسَ محليةٍ تم اختبارُها في أقاليمَ نموذجيةٍ وتبنِّيْها بعد ذلك في الإصلاحات الإدارية في الإمبراطورية كلِّها[57].

وكانتِ النتيجة النهائية لهذا النشاط السياسي كلِّهِ إحساس متزايد بالمشاركة والتأهيل. وأصبحتِ المجالسُ الإقليميةُ، والمستوياتُ البلديةُ، والمناطقيةُ الثانويةُ، قوىً سياسيةً بحكم حقها الشخصي. وابتعدتِ الانتخاباتُ عنِ الإحاطةِ بحق التصويتِ العالمي أوِ المتساوي، لكنها أصبحتْ نقاطاً لحشدٍ سياسي بارزٍ عبر الإمبراطورية. ولا شك في أنّ الإصلاحاتِ كانت غالباً خاطئةً وقاصرةً. ومع ذلك، قدمتِ المجالسُ «تجربةً ثمينةً للمرشحين والناخبين على حد سواء، ووُضِعتْ هذه التجربةُ قيدَ الاستعمال الجيد لاحقاً لما كان المجتمعُ العثماني جاهزاً أكثرَ بكثيرٍ للمشاركة العامة في عمليات الحكومة»[58]. وينضم مؤرخٌ عثماني آخرُ لمناقشة أن أولَ برلمانٍ عثمانيٍّ عمل بشكلٍ مدهش جداً لأنه كان متأصلاً في تجربةٍ استمرت جيلاً مع السياسة والحوارِ التمثيليين على المستوى المحلي[59].

وصاغت أولَ دستور عثماني عام (1876) لجنةٌ ضمت ستةَ عشرَ موظفاً كبيراً وعشرةَ علماءَ وجنرالَين. وترأسها رئيسُ الوزراء مدحت باشا، الذي جمع بين مؤهلات العثمانيِّ الشاب مع شهرته كحاكم عامٍّ نشيطٍ في الإقليمَينِ النموذجيَّينِ الدانوبِ والعراقِ. وتألفَ دستورُهُ الأولُ في التاريخ العثماني

الذي يختار برلماناً من مجلسِ شيوخٍ معينٍ ومجلسِ نواب منتخبٍ، كونه مصدراً للتشريع. وقررتِ التعليماتُ الانتخابيةُ المؤقتة أن يضمَّ المجلس (130) نائباً. وتُرك للباب العالي تقريرُ عدد نوابِ كلِّ إقليم يجب إرسالهم إلى إسطنبول. وكان الانتخابُ سيتمُّ بشكلٍ غير مباشر حيث تختار المجالسُ التنفيذية الإقليمية النوابَ. ولم تكنِ التعليماتُ الانتخابيةُ الدائمةُ قد صيغت أبداً[60]. وقام عبدُ الحميد الثاني بتغيير المسودة الأولى بشكل جوهري، طالباً إزالةَ جميع المواد التي أدرجتْ سلطاتِ السلطان لأنّها «ستقلل تمجيدَ السلطانِ وشهرتَهُ في الرأي العام»، وتُحددُ امتيازاتِهِ الملكيةَ[61]. وأعلن أنه غيرُ مسؤول؛ أي غيرُ مطالبٍ بالرد على أيِّ شخصٍ في قراراته[62]. ومنح هذا السلطانَ السلطةَ القانونيةَ لحل البرلمان وتعليقِ الدستورِ بعد أربعةَ عشرَ شهراً تقريباً من إعلانه.

ومع هذا، بالنسبة إلى مدتها، سببتِ الانتخاباتُ والجلساتُ البرلمانيةُ في إسطنبولَ نقاشاً ساخناً يخطط فيه التحديثُ الإقليمي للتمويل، مثلاً، وأحياناً لطبيعة الحداثةِ العثمانية ذاتها. وكان الكثير من هذا النقاش يتمُّ نشرُهُ وانتقادُهُ في الصحف آنذاك[63]. واختارت فترتا الدورة التشريعية الأولى اثنين وثلاثين عضواً عربياً للبرلمان. ومالوا لأن يكونوا أصغرَ أبناءِ العائلاتِ الراسخة من المدن والبلداتِ الرئيسة في بلاد الشام، في أواخر العشرينياتِ وأوائل الثلاثينياتِ من عمرهم. ويبدو أنَّ ضياء الخالدي من القدس وخليل غانم من بيروت ونافع الجابري من حلب ونيقولا نوفل من طرابلس الشام، مثلاً، كانوا الراديكاليين تماماً في البرلمان. وفي دورة برلمانيةٍ مبكرة، مثلاً، أعلن نوفل «أننا من الأقاليم، وصوَّتْنا منذ بداية التنظيمات، وعلى أيَّـةِ حالٍ، خاضتِ إسطنبولُ الانتخاباتِ هذه السنةَ فقط»[64]. وتحدى الخالديُّ مبدأ كِبرِ السنِّ العثماني مناقشاً أن «الشبابَ أفضلُ تعليماً وأكثرُ ميلاً للأفكار الليبرالية والدستورية من كبار السن»[65]. ومن جهته، استشهد غانم بجمهورية أفلاطونَ في خطابٍ عاطفي لترقية بيروتَ إلى عاصمةٍ إقليمية[66]. ولا يدعو

للاستغراب، ربما، أن هؤلاء ونائبَين عربيَّين آخرَين تلقوا أمراً بمغادرة إسطنبولَ حين علق السلطانُ عبد الحميد الثاني الدستورَ عام (1878)[67].

ومعَ نهايتِهِ غيرِ الرسمية، عمل الدستورُ العثمانيُّ الأول كونهِ وثيقةً نوقشت كثيراً بين الأتراكِ الشبابِ الثوريين الذين احتشدوا وراءَ الدعوة لإعادته بعد ثلاثينَ سنةً[68]. وشهدت ثورةُ الأتراكِ الشباب عام (1908) إعادةَ انتخاب الخالدي والجابري كونهما رجلي دولة أكبرَ سناً، وانتزعا دعماً من الرأي العام أكبرَ بكثير من التجربة الأولى[69]. ودعم الجيشُ، أو جزءٌ منه على الأقل، الدستوريةَ. وكان تحالفُ الجيش والبرلمانِ الناتجُ الحادثُ أولاً في مصرَ قبل الاحتلال البريطاني مباشرة لا يزال بالإمكان الإحساسُ به اليومَ في تركيا ومصرَ، فظلَّ دورُ الجيش كونه وصياً على الدستور مقبولاً جداً. وظهرت بين عامي (1876) و(1908) طبقةٌ جديدةٌ متعلمةٌ بشكل علماني من الرجال والنساء دعمتِ الأتراكَ الشبابَ وأرادتِ المشاركةَ في العملية السياسية؛ وأخيراً بارتباطه الوثيقِ بالطبقةِ المتعلمة حديثاً، تطور مجالٌ عامٌّ من النقاش بانتشار الصحف والمجلات. والفكرةُ القومية أنَّ جميعَ أفراد الأمة شكلوا المصدرَ الجماعي للسلطة ذاتِ السيادة انتشرتْ أيضاً على نطاقٍ واسعٍ آنذاك، مع أنّها ظلت تتنازعُ إلى حدٍّ كبيرٍ تماماً حول مَنْ كانوا متضمَّنينَ من الناس ومَنْ كانوا مُستثنيْنَ. لكنَّ زمنَ الدستورية الليبرالية بدا أنه أتى. وغَيّرَ الأتراك الشباب قوانينَ الانتخاب لجعل جميع دافعي الضريبة العثمانيين، والمواطنين بعمر الخامسةِ والعشرين على الأقل، مؤهلِينَ للانتخاب بغض النظر عنِ الدين والانتماءِ العرقي، واشترط الدستورُ أن نائباً واحداً يجب أن يمثل (50000) ناخبٍ مؤهلٍ[70].

ومع أن هذه، أيضاً، كانت انتخاباتٍ غيرَ مباشرة ومقتصرةً على السكان الذكور، فإن نادر سهرابي يلاحظ أن الأتراكَ الشباب قرروا أن «إدارةً دستوريةً أفضلُ نظامٍ سياسي موجود». ولما اختلفت آراءُ الدستوريين حول وسيلةِ تحقيقه -ثورةً غير دموية أوِ انقلاب عسكري- اتفق أكثرُهمْ على أن مفهوم حكم طبقة عليا أفضلُ طريقةٍ لتطبيقه[71]. وتعدُّ الدستورية غالباً عقيدةً

الليبراليةِ السياسية لكنَّ الدستورية «كانت على نحوٍ أكثرَ عقيدةً التعقلَ السياسيَّ والإداريَّ والقانونيَّ» بالنسبة إلى الأتراك الشباب(72). وهذا صحيحٌ بالتأكيد إلى درجةِ أنَّ الدستورية تكيفتْ مع ظروف عثمانية معينة، لكن علينا، ثانيةً، أن نصرَّ على الفارق المشروطِ بالسياق بين فكرة حكمِ القانون والمعنى الليبرالي الأحدثِ للدساتير المستندة إلى السيادة الشعبية. ومع بداية القرن، ظلّ المعنى الأقدمُ ساريَ المفعول كثيراً في قارة أوربا وفي الشرق الأوسط معاً، فنفَّذتِ النخبُ إصلاحاتٍ قانونيةً تحت غطاء الليبرالية والدستورية.

لغاتُ الدستورية في الشرق الأوسط:

تحدث النهضويون بلغة مجازية خفيفة وسعى الكثيرون -وإنْ لم يكنِ الجميعُ- إلى نشر فكر التنوير. وأدى إيمانهم بأنّ مجتمعاً أفضلَ يمكن إيجادُهُ على أساس المبادئ المستنيرة إلى الإيمان بالتقدم والسياسة سمةً أساسية، وأدّى في النهاية إلى الفكرة القوميةِ التي تقول: إن على جميع أفراد مجتمع محددٍ بلُغتِهِ السعي إلى التمثيل السياسي. وتبنى مشروعُ اللغةِ العربيةِ الحاجةَ السياسيةَ والدستوريةَ في الحقيقة، بعد النزاع المدني المؤلم في جبل لبنانَ ونابلسَ وحلبَ ودمشقَ بين عامي (1840) و(1860). وتحول اهتمامُ النهضة، الذي بدأ على شكل انهماكٍ بإحياءِ الأجناس الأدبية الكلاسيكية وعلمِ الجمال، إلى إيجاد مجتمعٍ أفضلَ بالتعليم العام عند نهاية القرن التاسعَ عشرَ. ومن جيلِ النهضويين الثاني فصاعداً، شاعتْ مفرداتٌ دستوريةٌ جديدة في لغة كانت مفهومة لا من علماء الدين وأمناءِ السرِّ المتعلمين فحسب، بل من طرف قُرَّاءٍ متزايدين للكلمة المطبوعة. وكانت أفكارُ التنوير الأساسيةُ كحريةِ الفكر، والاعتقادُ بأن هذا يؤدي إلى عملٍ اجتماعي وسياسي مسؤول، وقدرةُ البشرِ على التعلم وتغييرِ حياتِهِمْ إلى الأفضل، موضعَ نقاشٍ واستيعابِ النهضويين منذ الفترةِ الدستوريةِ العثمانيةِ الأولى فصاعداً.

وبعد تشرُّبِهِمُ المعرفةَ والعلمَ الحديثين، اكتسب النهضويون موقعاً برجوازياً وجدوا فيه دورَهُمُ القانونيَّ كونهم معلمين للمجتمع وموجهينَ له

نحو مستقبلٍ أفضلَ. وكانت لديهم فكرةٌ واضحةٌ حول السبيل الذي يمكن فيها للغة العربية المطبوعةِ أن تتلاءمَ مع الحاجاتِ الحديثة للأدب والعلم والتقنية والتعليم والتواصلِ مع جمهورٍ قارئٍ عربيٍّ متزايدٍ. ولم تبقَ جميع المصطلحات في الذهن، وحلتْ أخرى محلَّ بعضِها. وفي أول إصداراتِ مجلتِهِ (الهلال) لخص جرجي زيدان أفكارَهُ حول السبيل التي يجب أن يتعامل المؤلفون بها مع الأسلوب واختيارِ المصطلحات والتعبيراتِ الجديدة. واقترح أن المبدأ التوجيهيَّ هو تحقيقُ الوضوح واستعمالُ الكلماتِ العربية حيث يكون ممكناً. ووجَبَ تجنبُ الترجمةِ الصوتية أوِ الكلماتِ الأجنبيةِ المُعَرّبة[73].

ولم يكنِ النهضويون الوحيدين الذين طوروا المصطلح السياسي اللازم. فأوجد الإداريون والموظفون الإمبراطوريون (مثقفون ليبراليون غالباً) في إسطنبولَ أيضاً مفاهيمَ ومؤسساتٍ جديدةً بعيداً تماماً عنِ التجربة التقليدية. وتمثلُ المصطلحاتُ المعبرة عنِ «الدستور» مثالاً جيداً عنِ الغموضِ الدلالي السائد. ووُجِدتْ ثلاثةُ تعبيراتٍ رئيسةٍ له وتداخلت في اللغة العربية: قانونُ الدولة أوِ القانونُ الأساسيُّ والدستورُ والمشروطيةُ. والتعبيرُ الأول يعني «القانونَ الرسميَّ» أوِ «القانونَ الأساسيَّ». وكان السابقُ مستعملاً لدستور تونسَ عام (1861)، واللاحقُ للدستورِ العثماني عام (1876)[74]. وكما لاحظ عامي أيالون «وعلى أيَّـةِ حالٍ، ظلت هذه التعبيراتُ تعكسُ في المحتوى مفهومَ قانونٍ بأسلوبٍ تقليدي، أيْ قرارٍ فرضَهُ الحاكمُ المسلمُ»[75]. ومن حيثُ المبدأُ، لم يكن هذا مختلفاً عنِ «الدستورِ» البروسي عام (1848)، والمُعَدّلِ عام (1850)، والساري المفعول حتى عام (1919). وحددَ المفهومُ السلطويُّ لحكم القانون سمةَ جميعِ هذه النصوصِ. وتقلب التعبيرانِ الآخرانِ في لغاتِ الشرق الأوسط الرئيسةِ الثلاث. فكلمة دستور مشتقةٌ من (dastur) الفارسيةِ، التي تشيرُ إلى شخصٍ ذي سلطة[76]. وربما دخلتِ اللغةَ العربيةَ من التعبير العثماني التركي (düstur-i mukerrim)، بمعنى

«السيد المكرم»، وهو لقبُ رئيس الوزراء العثماني. والتعبيرُ موجودٌ أيضاً في العربية التقليدية مشيراً إلى «مجموعةِ قواعدَ أو تعليماتٍ»[77]. ومع أن المؤرخينَ المصريين يتحدثون عنِ الدستورِ عند مناقشةِ الوثيقةِ الدستورية التي صاغها مجلسُ النواب عام (1879)، فقد كان يدعى آنذاك لائحةَ مجلسِ النوابِ المصري الأساسيةَ، البرنامج الأساسيّ لمجلسِ النواب المصري[78]. وفي فترة ثورةِ الأتراكِ الشباب عام (1908)، أصبحت كلمةُ دستور الفارسيةُ التعبيرَ العربيَّ الحصريَّ لكلمة «دستور»، وأشارتْ كلمةُ دستور في التركيةِ العثمانية إلى مجموعةٍ رسمية من القوانينِ حتى نهايةِ الإمبراطورية[79]. واشتُقتْ كلمةُ مشروطية من الأصل العربي شرط، بمعنى «قيودٌ مفروضةٌ». وكما كانتِ الحالةُ مع كلمة دستور ربما تمَّ استعمالُها أولاً في إسطنبولَ، وأشارت أيضاً إلى الدستور العثماني الأولِ[80]. وعرف المفكرون الإيرانيون في إسطنبولَ هذا التعبيرَ عبر اتصالاتهمْ بالعثمانيين الشباب. ومما يدعو إلى السخرية، ربما، أن كلمةَ مشروطيةٍ العربيةَ لا كلمةَ (dastur) الفارسية أصبحتِ التعبيرَ المحددَ بالفارسية للدستور.

وما لا ينبثق عن دراسةِ هذه المعاني هو الدورُ السياسيُّ المنسوب إلى المفاهيم. فكان واضحاً في الحالة الفارسيةِ منذ البداية أنَّ الدستوريةَ شعارٌ في الصراع ضد بريطانيا وروسيا اللتين وَحّدَهما الخوف من المطالبةِ بحكومةٍ دستوريةٍ ليبرالية في إيرانَ؛ الأولى لأنها لم تثق بقدرة «المواطنينَ» على معالجة هذه المهمةِ، والثانية لأنها رأتِ الدستوريةَ تحدياً لنظامها الفردي المطلق[81]. وفي الحالتين العثمانية والعربية، كانت فكرةُ أنَّ دستوراً أساسياً، إذا تقرّر، سيهتمُّ بديمقراطيةٍ ليبراليةٍ فعالة، يتقبلها جميعُ الناس العاقلونَ، تفكيراً تواقاً أكثرَ. وفي فترة ثورةِ الأتراكِ الشباب، ناقش النهضويون العربُ بشدة مسألةَ كونِ المجتمع مستعداً لمحاولةٍ أخرى من أجل تقديم حكومةٍ دستوريةٍ. واطمأنوا بأن التقدمَ الكبيرَ حدث منذ عام (1878) حول الوعيِ السياسي والتعليمِ والنقاشِ العام الذي سيضمن نجاحَ حكومةٍ دستورية

واستقرارَها. وحتى محاولةِ الانقلابِ المضاد عام (1909) على الأقل ظلوا يعتقدون بداخلهم أنَّ الإعلانَ الرسمي للدستور وتأسيسَ حكومةٍ دستورية كانا كافيَينِ لجعلهم يعملون بنجاح. وشكل الانقلابُ المضادُّ صدمةً للأكثرية، وبدأ نقاشٌ جديدٌ حول السبيل التي ستكون فيها الحكومةُ مستبدةً أو ليبراليةً في مثل هذه الظروف(82).

الخاتمة:

يجب ألا تقودَنا هذه المحاولاتُ الدستوريةُ القصيرةُ الأمد في الإمبراطورية العثمانية السابقةِ إلى التقليل من قيمة التحولات الهائلةِ التي مرّت بها الدولة والمجتمع في الإمبراطورية العثمانية خلال القرن التاسعَ عشرَ. ومن محاولاتِ محمود الثاني الإبداعية، ولكنَّها سيئةُ الحظِّ، فلتقويةِ السلطة المركزية بإصلاحاتِ التنظيماتِ التجريبيةِ، وصولاً إلى دافعِ تحديثِ عبدِ الحميد الثاني الاستبداديِّ، أصبحتْ إدارةُ الدولة أكثر تأثيراً. وكانتِ البنى التحتيةُ الجديدة للسلطة قد حُدِّثتْ ونظامُ التعليمِ العام قد تطورَ.

وعلى أيَّةِ حالٍ، لقد ساهمت محاولاتُ إدخالِ دساتيرِ النظام السياسي الناشئ في سمات فاجعة معينة منعتِ استمرارها. وتساءَلتْ عن غايةِ واضعيها فعلاً. وقدمتِ التغييراتُ مجموعاتٍ صغيرةً من المصلحين، الذين انصبَّ اهتمامُهمْ على فعاليةِ بيروقراطيةِ الدولة وتقبلِ السكانِ للحكام. وكان المصلحون موظفين كباراً ورجالَ بلاط مع مشاركةٍ عرضية من ضباطٍ وعلماءَ فرديين. وكونهم جزءاً من النخبة السياسية، كان لديهمُ اهتمامٌ راسخٌ بتقوية الدولة وإبقاءِ السكان هادئين. والوسيلةُ الرئيسة التي حاولوا فيها تحقيق هذا هي التمسكُ بكلمة «عدالة» السحريةِ. ومن الناحية العملية، عنى هذا غيابَ تحميلِ السكان أيَّ أعباء مفاجئة، مثلِ الضرائب المفرطة أوِ التوظيفِ غيرِ المنظم. وتماشى ذلك مع ضرورةِ كبحِ سلطةِ الحاكمِ المطلقةِ لحماية الموظفين الحكوميين منِ استبدادِ الحاكم. وكان على القانونِ أن يقوم بتثبيتِ هاتين القضيتين كلتيهما. وما كان لا سابقة له هو أن الحاكم ألزم نفسَهُ خطياً

باتباع القوانينِ الجديدة، وبذلك يوجد مجالٌ سياسيٌّ لمسؤوليةِ الحكومة والتخويلِ الشعبي. ومع ذلك كان الحاكمُ يستطيعُ إبطالَ عمل الدستور في لحظاتِ الأزمة من دون معارضةٍ تذكر، مثلما أظهرتْ حالة محمد الصادق، باي تونس، عام (1864)، والسلطان عبد الحميد الثاني عام (1878). ويشير تحليل ديفيرو لأسباب هذا الانهيارِ للمشروعِ بكامله إلى ضعفٍ بنيويٍّ: كانت هذه الحماسة [الدستوريّة] انعكاساً لمفهومٍ خاطئ ميز الليبراليين في كفاحِهِمُ الطويلِ للحصول على دستور. فتصرفوا دائماً وفق الاعتقاد الساذج بأن استعارة أشكالٍ لحكومةٍ برلمانية كان كافياً لضمان حيويتِهِمْ على التربة العثمانيةِ[83].

وكان تعبيرا «دستور» و«حكم القانون» مستعملين غالباً بصورة متبادلة في أوربا، فأدى هذا إلى تشويشٍ مفاهيميٍّ كبير. فالدساتيرُ يمكنُ أن «تشرعَ» حكمَ القانونِ السلطوي، وتصفَ مجموعةً من القواعد والتنظيمات، التي خضعت لتجسيدٍ، وهي تشوش مصادرها؛ أو يمكنُ أن تشير إلى نظام سياسي ديمقراطي ثبّتهُ قانونٌ أساسيٌّ ليبرالي أعلنَ أن الشعب هو الحاكمُ ومصدرُ السلطة السياسية. وتوازى مفهومُ حكم القانون مع مبدأ «الحاكمِ العادلِ» في الفكر السياسي الإسلامي ومبدأِ «الحكمِ المطلقِ المستنير» في أوربا. وظلا كلاهما يحملان صلاحيةً كبيرةً في القرن التاسعَ عشرَ. وفي جميع الحالات، وضع حكمُ القانون المجسَّدِ قيوداً على الحاكم وهو يخفي المصدرَ الحقيقي للقوانين، الذي كمن في النخب الاجتماعية الاقتصادية المتحالفة مع الدولة. وأظهرت مناقشةُ أعمال خير الدين وبوضياف في تونسَ أنّ حكم القانون -ولم تزعم نصوصهما أبداً أنها أكثر من قواعد دنيوية ذات جوهرٍ مقدر إلهياً- يمكن حثُّهُ بسهولة لتطبيق مفهوم الحاكم العادل، المعززِ بوجهة نظرِ ابنِ خلدون المتشائمةِ نوعاً ما حول السماتِ العنيفةِ في الطبيعة البشرية وبالحاجة المفهومة جيداً لجعل الدولة أكثرَ فعاليةً. وهكذا تصبحُ مسألةُ التأثيرِ الأوربي في مفهوم حكم القانون ثانويةً. والأكثرُ لفتاً للانتباه هو التطورُ المعاصرُ لحكم

القانون في أوربا والإمبراطوريةِ العثمانية مع أنهما حدثا في تقاليدَ مختلفةٍ جداً من الفكر السياسي.

وبعد سلسلةٍ طويلة من الهزائم العسكرية والخسائرِ الإقليمية العثمانية، بدتِ الحاجةُ إلى تعزيز قوةِ المركز الإمبراطوري، وجعلِ الحكومةِ أكثر وضوحاً في فعاليتها لعددٍ من أفراد النخبة الحاكمةِ في إسطنبولَ. وفهمَ الموظفون الكبار والمديرون ذوو العقلية الإصلاحية أنّ هذا يمكن إنجازُهُ فحسب بمنح العائلات المهيمنة في الأقاليم حصةً في إمبراطوريةٍ مركزية قوية. وكانت (Sened-i Ittifak) اتفاقَ تحالفِ عام (1808) والوثيقةَ الأولى لهذا المفهومِ من حكم القانون. وربطتِ النخبَ الإقليمية بالسلطان، وألزمتِ الثاني بمعرفة مكانةِ الأولى وحقوقِها. وفي خطوة أخرى، بدأ مصلحو التنظيمات أيضاً، بشكل متعمّد جداً، تحسينَ قوةِ النخب الإقليمية واستعمالَها بتأسيس مجالسِ وجهاءَ محليين على كل مستوىً من الإدارة. وألغى هذا فكرةَ أنَّ أيةَ تقويةٍ للمحيط تتضمن فقدانَ السلطة في المركز، وتؤكد أطروحةَ هانسن حول عمليات تعزيزِ «إسباغِ الطابع العثماني» المتبادلِ و«إسباغِ الطابعِ المحلي»، بكلمة أخرى، تقويةُ المركزِ تماشت مع التأكيدات السياسيةِ للمحيط(84).

لم تحاولِ الإجراءاتُ المذكورة آنفاً بأيّ شكلٍ «إسباغَ الطابعِ الديمقراطي» على النظام السياسي. وكانت جميع الوثائق، بما فيها الدستورُ العثماني عام (1876)، مفروضةً من الأعلى، وعكستْ جميعُ الخطواتِ المتخذة روحَ نظام حكم القانون. لكنّنا يمكن أن نلاحظ هنا اتجاهاً نحوَ توسيعِ قطاعاتِ المجتمع التي كانت لها مصلحةٌ راسخةٌ في رفاهية الإمبراطورية. وأدت هذه العملية دوراً أساسياً في الانتقال من نظامِ حكمِ القانون السلطوي إلى حكم تميزَ بالدستورية الليبرالية. وكانت وجهةُ نظرِ تنوير الفرد، كونه كائناً بشرياً عقلانياً ومسؤولاً، والمزاعمُ القوميةُ المرافقةُ بأنّ أفراد الأمة شكلوا سلطةً سياسيةً ذات سيادة بشكل جماعي، تحسنتْ وأكملتِ التوجه. وعكستِ الفترة الدستورية الثانية، التي بدأت بثورة الأتراك

الشباب، هذا الانتقالَ هنا، كما في معظم أوربا آنذاك، وكانتِ الانتخاباتُ لا تزال غيرَ مباشرة، وظل حقُّ التصويت مقيداً بصرامة.

❋ ❋ ❋

الهوامش

أودّ أن أشكر دجنس هانسن على اهتمامه الحثيث بهذه المقالة وعلى مقترحاته الكثيرة التي أدت إلى تشكيلها كما أصبحت عليه.

1- حوراني (1962: 65).

2- أراتو (2009) يتضمّن النص ما يأتي: 'أولاً: «الإسلام هو الدين الرسمي للدولة وهو مصدر أساسي للتشريع: أ. لا يمكن ترسيخ قانونٍ يناقض النصوص الثابتة للإسلام. ب. لا يمكن ترسيخ قانون يناقض مبادئ الديمقراطية. ج. لا يمكن ترسيخ قانون يناقض الحقوقَ والحرياتِ الأساسية المنصوص عليها في هذا الدستور. ثانياً: يضمن هذا الدستور الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي ويضمن الحقوق الدينية الكاملة لجميع الأفراد بحرية المعتقد والممارسة الدينيين مثل المسيحيين واليزيديين والصابئة المانديين».

- «النص الكامل للدستور العراقي»، الواشنطن بوست، 12 تشرين الأول 2005:

www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/10/12/AR2005101 201450.html

3- نبيلة رمضاني، «مقتل شرطي بالرصاص خارج مركز انتخابي في القاهرة»، الديلي ميل، 2 أيار 2012.

4- انظر على سبيل المثال، لطفي السيد - مارسو (1977).

5- سوهرابي (2002: 116) كورتسمان (2008).

6- يقدم ناثان ج. براون (2002) مساعدة صغيرة لهذا النقاش، مع أنه يجادل، بشكل صحيح تماماً، أنه إنْ كانت فكرة أن الدساتير في الشرق الأوسط «مرفوضة غالباً بكونها زرعاً أجنبياً [فإنها] كانت مصممة لدعم الدولة داخلياً بشكل أكثر احتمالاً بكثير من إرضاء الجمهور الأوربي» (صفحة 16). ويخفق في الأخذ في الحسبان المبادراتِ العثمانية لدساتير القرن العشرين.

7- انظر ابن خلدون (1958). في مفهومها النقدي للفكر السياسي، تُظهر مقدمة ابن خلدون، التي استفاد منها ألبرت حوراني كثيراً، العديدَ من التشابهات مع فكر مكيافلي، خصوصاً في استبعاد المفاهيم المثالية للحكم السياسي لمصلحة افتراض قابلية خطأ البشر ومحاولة وصف حقيقة السلطة والحكم. لكن ابن خلدون لم يكن لديه تأثيرٌ مكيافلّي مباشرٌ في مجتمعه. وكما سيبين هذا الفصل، اكتشفتِ النهضة ابن خلدون ثانية، خصوصاً فرعها التونسي.

8- حول هذا الشك بين المفكرين العرب، انظر، على سبيل المثال، وايلد (1988: 17).

9- هولتمان (2000: 577).

10- لاسكي (1936).

11- انظر ج. جاشك (1917: 18)، من أجل مقارنة «الدستور» البروسي لعام 1848 وتشابهه مع الدستور العثماني لعام 1876.

12- أرجوماند (1994: 1-49).

13- المرجع نفسه، 2-7.

14- المرجع نفسه، 11-12.

15- حلاق (2003-2004: 243-258).

16- المرجع نفسه، 250-251.

17- انظر، على سبيل المثال، راينارد (2002: 406-408)، إذا ناقش هذا الفصل ضد الأنواع المثالية من الليبرالية، فمن الملائم تذكرُ وجود «ظلال» من الديمقراطية الليبرالية. فعلى سبيل المثال، حدد مانفريد بروكر (2011: 11) بشكل مفيد خمسة معاييرَ تساعدنا في التمييز بين «دساتير حكم القانون» و«الدساتير الليبرالية»: (1) حقوق تصويت ناشطة وسلبية متساوية لجميع المواطنين؛ (2) وحقوق المشاركة في السلطة السياسية؛ (3) وحقوق الحرية المدنية؛ (4) والسيطرة على

الفرع التنفيذي بمؤسسات أقسام السلطة؛ (5) والسلطة السياسية الفعالة لحاملي مسؤولية هذه السلطة المشرعين ديمقراطياً.

18- ماردين (2000: 145-146).

19- بوسو (2011: 316-317).

20- تعتمد هذه المناقشة على ترجمة علي أكييلديز وم. شوكرو هانيوغلو الإنجليزية لمرسوم الاتفاقية (2006: 22-30).

21- سالزمان (2004: 186).

22- من أجل ترجمة بخصوص ذلك، انظر بوضياف وبراون (2005: 84-87)، المنشور أولاً نحو عام 1872 في ثمانية مجلدات عربية باسم إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان (1984).

23- أبو منة (1994: 3).

24- المرجع نفسه، 196.

25- انظر إسهام جميل أيدين في هذا الكتاب.

26- أصبح «عهد الأمان» معروفاً بالفرنسية باسم «pacte fundamental».

27- بوضياف (1984: الجزء. 4، 267-271).

28- براون (1967: 29).

29- المرجع نفسه، 10.

30- بوضياف وبراون (2005)؛ وبراون (1967).

31- براون (1967: 45، 176) وبوضياف، (1984: الجزء 1، 17-20).

32- براون (1967: 51).

33- المرجع نفسه، 86.

34- حول مفهوم «الأذى» في الفكر الإسلامي والهندوسي الحديث، انظر كريس بايلي في الفصل 12.

35- براون (1967: 175-176).

36- المرجع نفسه، 176.

37- بوضياف (1984: الجزء. 1، 19، 58).

38- المرجع نفسه، الجزء 1، 214.

39- المرجع نفسه، الجزء 1، 13-16.

40- المرجع نفسه، الجزء 1، 83. استعمل التعبير أولاً خلال الثورة الفرنسية في إعلان حقوق الإنسان والمواطنة (Déclaration des Droit de l'Homme et du Citoyen) عام 1791. وردد أصداء «... الحقوق الثابتة... الحياة والحرية ومسعى السعادة» في إعلان الاستقلال الأمريكي 1776، قبل بوضياف باثنتي عشرة سنة، واستعمل بطرس البستاني التعبير العربي «حقوق الإنسان» عام 1860 في الإصدار الأول لمجلته (نفير سوريا).

41- المرجع نفسه، الجزء 1، 84.

42- بوضياف، الجزء 1، 58.

43- بوضياف، الجزء 1، 58 وبراون (2005: 89).

44- بلنت (1922: 116-129). حول سياسة بلنت المؤيدة للعرب، انظر حوراني (1980: 87-103).

45- بيرك (1967: 119).

46- إ. ج. شولتش (1972: 30).

47- تينيور (1996)، وويبرت فينر (2011: 30-35).

48- أوين (1976a: 214). يزعم جوان كول، وهو باحث بارز آخر في «ثورة عرابي، ناقداً الباحثين السابقين»، أن مصرَ لم تكن مستقرة قبل الاحتلال البريطاني. لكنه مصمم جداً على إثبات أطروحته المهمة حول ثورة أسس متعددة الجوانب حيث يتجاهل الدور الناشئ الذي اضطلع به مجلس النواب خلال الفترة نفسها. كول (993).

49- عز العرب (2002).

50- ويبرت - فينر (2011).

51- شو (1969: 141-142).

52- ماردين (1962: 133-134). عمم المصلح المصري رفاعة الطهطاوي هذا التعبير عند عودته من باريسَ، واستعملَ بطرس البستاني أيضاً هذا الحديث المنسوب بشكل خاطئ إثر الحرب الأهلية اللبنانية عام 1860.

53- ماردين (1962: 155-156، 241). علق كونت أحياناً على الشؤون العثمانية، وتعرف إلى مصطفى رشيد باشا خلال ثلاثينيات القرن التاسعَ عشرَ في باريسَ. كان كتاب فينلون تليماك (Télémaque) نصاً أساسياً للعثمانيين الشباب. وترجمه إلى العثمانية عام 1859 أحد موجهي العثمانيين الشباب، يوسف كامل باشا. وقابل العثمانيون الشباب خير الدين في إسطنبول خلال ستينيات القرن التاسعَ عشرَ، وقرؤوا عمله على حلقات في صحيفة أحمد فارس الشدياق الجوائب. وترجم أحدهم النص إلى التركية العثمانية في المنفى عام 1873.

54- ماردين (1962: 81-106، 133-168). في فترة أحدث، تتبع تومسن (2013) المراحل الأخيرة الحديثة لحلقة العدالة.

55- انظر سالتسمان (2004).

56- شو (1969: 56 وما بعدها).

57- هانسن (2002: 51-56).

58- شو (1969: 124).

59- أورتايلي (1994: 114).

60- شو (1969; 124-138).

61- ديفيرو (1963: 54-56).

62- المرجع نفسه، 63.

63- يعتمد أورتايلي وكيالي وهانسن على المذكرات البرلمانية الباقية والمجموعة في الولايات المتحدة (1941 و1954).

64- أورتايلي (1994: 115).

65- كيالي (1997: 26).

66- هانسن (2005: 42-43).

67- كيالي (1997: 29).

68- سوهرابي (2002: 45-79).

69- حول مفهوم النهضويين لثورة عام 1908 على أنها «ثورة عثمانية»، انظر الفصل 9.

70- براتور (1993: 10).

71- سوهرابي (2002: 46).

72- المرجع نفسه، 51.

73- جرجي زيدان، اللغة العربية الفصحى واللغة العامية، الهلال 1 (كانون الثاني 1893)، 200-204.

74- جاشك (1917: 13).

75- أيالون (1987: 93).

76- ربحان (1986: 42).

77- أيالون (1987).

78- للوثيقة الكاملة انظر الأهرام، 18 آذار 1879، و12 حزيران 1879. من المحتمل أن الوثيقة أعيد نشرها في المجلة الحكومية الوقائع المصرية، 9 شباط 1882، واستعملت تعبير دستور المشكوك في صحته، لكنني لم أستطع الوصول إليه.

79- جاشك (1917: 55).

80- أيالون (1987: 61).

81- أشكر زوجتي، الدكتورة مانغول بايات، لهذه المعلومات.

82- انظر فصلي رقم 9 في هذا الكتاب.

83- ديفيرو (1963: 62)؛ انظر أيضاً جاشك (1917).

84- انظر أيضاً، بشكل أحدث، أيميس (2013).

الجزءُ الثالث

وسائلُ التجربة الليبرالية وغاياتُها

شكّلَ القليلُ من مفكري حوراني «اتجاهاً سائداً» قبل تكريسهم من الأجيال اللاحقة. وإذا كان بعضهم أغنياءَ ومحترمينَ بصورة مستقلة خلال حياتهم، فإنّ العديد من النهضويين الآخرين كانوا منبوذين اجتماعياً ومتحولين دينياً ومنفيين سياسياً دانوا بمكانتهمْ للتعلم المتفوق، واعتمدوا على دعمِ مالي بشكلٍ أو بآخرَ لكسب العيش من جهدِهِمُ الفكريِّ. لذلك يمكن تفسيرُ تراث النهضة جزئياً بحقيقة كون هؤلاء الأشخاص قادرين على البقاء والازدهار بالقيام بما كانوا يفعلونه مقابلَ احتمال التقليد والاستعمار.

ورأى حوراني أن المفكرينَ العربَ في العصر الليبرالي «مفكرون عائمون»[1]. وقَسَمَ عصره الليبرالي إلى ثلاثِ مراحلَ تمثلتْ في عدد مماثل من الأجيال. فغطى الجيل الأول السنينَ «تقريباً من 1830 إلى 1870»، وامتد الثاني من عام (1870) إلى (1900)، والثالثُ من (1900) إلى (1939). وكان المصلحُ الاجتماعي والمربي والمترجمُ المصري رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)، والمؤرخُ الأدبي والصحفي والموسوعي البيروتي بطرس البستاني (1819-1883)، والسياسيُّ الإصلاحي والعالمُ النظري السياسي التونسي خير الدين التونسي (1820-1890)، المفكرِينَ الراسخين في هذه المرحلة الأولى، و«أصبحوا واعين لأوربا الجديدةِ فيما يخص الصناعةَ والاتصالاتِ السريعةَ والنظمَ السياسية، لا لكونها مصدرَ تهديدٍ بقدر تقديمها طريقاً يجب انتهاجه»[2]. وبينَ الطهطاوي والبستاني والتونسي، تطورتْ فكرةُ الأمة من كل صفة للاعتقاد والسمةِ السياديين إلى قوة معياريةٍ للمصالحة الاجتماعية والتجددِ التاريخي والتحررِ السياسي.

كان محمد عبده (1845-1905) الشخصية الأكثر تمثيلاً لجيل حوراني الثاني. وهو عالمُ دينٍ واقعيٌّ ذو إحساسٍ بالعدالة الاجتماعية، وكان منفياً لمدة عقدٍ من الزمن بعد الاحتلال البريطاني لمصرَ عام (1882). أنهى لاحقاً خلافَهُ مع الاحتلال، وعاد أخيراً إلى القاهرة ليصبح مفتياً أكبرَ. ورأى أنّ «أيَّ شيء تمَسُّهُ السياسةُ يفسد»[3](*) وكرس عبدُه، المعجبُ بهربرت سبنسر، وجماعتُهُ من الحداثيين المسلمين، أنفسَهمْ لتجديد الفكر الإسلامي بعرضهمْ قابليةَ تكافؤِ العلمِ والدين وإمكانيةَ تفاهمِ المجتمعات الإسلامية[4]. ومَثّل الماديون والمؤمنونَ بالأممية المسيحيونَ السوريون، كشبلي شميّل (1850-1917)، وفرح أنطون (1874-1922)، الجانبَ المتطرفَ لهذا الجيل الثاني. ومَيَّزَ كلاهما أيضاً التأثيرَ العميق الذي أحدثته الهجرة السورية اللبنانية إلى مصر وأوربا والأمريكتين في إسباغِ الطابعِ المتطرف للنهضة - والاستقطابِ ضمنَهُ.

وخلال الفترة الطويلة من عام (1900) إلى (1939)، تسابقتْ مدرستان متنافستان من تلاميذ عبده على مستقبلِ الثقافةِ السياسية الإسلامية في العالم العربي. فمن جهةٍ، أنتج هذا الجيلُ الثالث للعصر الليبرالي العربي «نوعاً من الأصولية الإسلامية». وكان تلميذُ عبده السابق ومحررُ (المنار)، رشيد رضا (1865-1935)، منشئَها، وأصبح حسن البنا (1906-1949)، مؤسسُ الإخوان المسلمين، مُنظمَها الفعالَ[5]. ومن جهةٍ أخرى، كان العديد من الكتّاب المسلمين المصريين «قد تقبلوا الإسلامَ كونه مجموعةً من المبادئ»،

(*) يؤثر عن الشيخ محمد عبده أنه بلغ من كرهه السياسة، بعد سجنه بتهمة الصلة بالثورة العرابية عام 1882، أن قال: «أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال ببالي من السياسة، ومن كل أرض يُذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يُجَنّ أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائسٍ ومسوس» (كتاب الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص111). (المترجم).

لكنهم تبنَّوا المعاييرَ العلمانيةَ، والرفاهيةَ الاجتماعيةَ والأفكارَ القومية للجيل السابق من اللاجئين المسيحيين السوريين واللبنانيين. وكشف هذا العنصرُ الأخير أفضلَ المجالين -التراثُ الإسلامي والثقافةُ الغربية الحديثة- ومثَّلهُ السياسيُّ الدستوري أحمد لطفي السيد (1872-1963)، والعملاقُ الأدبيُّ الكفيفُ طه حسين (1889-1973). وفي خاتمته، قدم حوراني جيلاً رابعاً من الطبقة المتوسطة الأدنى ضمَّ روادَ رجالِ الأعمال المحليين والتجارِ والبيروقراطيين والضباطِ والمثقفين الذين انبثق منهم رمزُ القوميةِ العربية جمال عبد الناصر[6].

وتدمج الفصولُ الثلاثة في هذا الجزءِ عدداً متزايداً من الدراسات التي سلطتْ ضوءاً جديداً على شخصياتٍ ثقافيةٍ ومجتمعاتِها الفكرية التي كانت مهملةً في الثقافة المتوافرة حين كتب حوراني (**الفكرُ العربيُّ في العصر الليبرالي**). وساهم شيعةُ لبنانَ والعراقِ أوِ العربُ اليهودُ في فلسطينَ والعراقِ، على سبيل المثال، كثيراً في النهضة. وكان جبلُ عاملٍ -وهو منطقةٌ ريفيةٌ ذاتُ أكثريةٍ شيعية بين جبل لبنانَ وشمالِ فلسطينَ- لفترة طويلة موقعاً مهماً للثقافة الدينية، مماثلاً غالباً لمراكز التعليم الشيعية التقليدية في العراق وإيرانَ. وخلال أواخر القرن التاسعَ عشرَ، أرادتْ طبقةٌ جديدةٌ من رجال الدين الشيعيين العصريين من جميع أنحاء العالمِ الناطقِ بالعربية إعادةَ تفسيرِ أعمالِ أسلافِهِمُ العلميةِ لتلبيةِ الاهتماماتِ الملحة للمجتمع، مع أولويةِ أمورِ الإصلاحِ الاجتماعي، والتحديثِ التربوي والحوارِ بين الطوائف[7]. وأسس أحمد عارف الزين (1884-1960)، وهو مفكرٌ شيعيٌّ بارز من صيدا، مجلةَ (العرفان) الواسعةَ التوزيع عام (1909)[8]. ودلَّ هذا النشرُ على زيادة تعليمية غيّرتْ جبلَ عاملٍ، بعد بناءِ مدارسَ جديدةٍ للبنينَ والفتيات. وتابعتِ ابنتُهُ الفائقةُ الشهرة زينب فواز (1860-1914) لتصبحَ داعيةً بارزة للنسوية وصاحبةَ صالونٍ في القاهرة[9]. وكان أبناء الشيعة يُرسَلونَ إلى النجف مدينةِ الضريحِ المقدسِ للتعلم الديني طول قرون. ولكن حين بدؤوا قراءةَ الصحافة

المصرية خارجَ المعاهدِ العراقية في العشرينياتِ والثلاثينياتِ، أصبحوا معجبين خصوصاً بمجلة زيدانَ (الهلالُ) وصحيفةِ محمد حسين هيكل (السياسةُ)[10]. وتحول آخرون، بينهم حسين مروة (1910-1987)، إلى الماركسية خلال تعليمِهِمُ الدينيِّ في العراق[11]. وفي أثناء ذلك اندمجَ المجتمع الشيعي في لبنان هيكلياً في الدولة الطائفية الناشئة التي أقيمت خلال الانتداب الفرنسي[12]. لكنَّ الكثيرين بين جيل المفكرين اللبنانيين الشبابِ الذين نشطوا اجتماعياً في العراق عارضوا ذلك. وأسس بعض العائدين الرابطةَ الأدبيةَ لجبل عامل عام (1935)، التي انشغلت بالموضوعات الثورية، وساهمتْ في شعبية الشيوعية بين الشيعةِ اللبنانيين[13].

وفي العراق، كان المثقفون الشيعةُ منشغلين بنوع مختلف من التجربة السياسية مع التعددية الاستعمارية. وبدا أوريت باشكين أنه استعاد تقليداً ليبرالياً قوياً في العراق من تحت ظلِّ الاستبداد العراقي[14]. ومنذ الفرض البريطاني للحكم الهاشمي عام (1921) حتى سقوطِهِ عام (1958)، كافح المثقفون السنة والشيعة والمسيحيون واليهودُ والأكرادُ لدعم الشكل المثالي لدولة ديمقراطيةٍ شاملة في العراق. وخلال ذلك، تجاوزوا كلاً من الحدود الطائفيةِ الناشئةِ والتقسيم الاستعماري - الوطني. وأصبحتِ الجمعياتُ الأدبية، التي ظهرت في بغدادَ بعد ثورة الأتراك الشباب، محاورَ نشاطٍ مناهضٍ للاستعمار، فتوحد الداروينيون العثمانيون ونشطاءُ حقوقِ النساء مع شعراء الكلاسيكية الجديدة العرب وإيديولوجيِّي القومية العربية مثلِ ساطع الحصريِّ والمفكرين العالميين الشيعةِ. وشارك المفكرون اليهودُ في هذا المجال العام بصفة برلمانيين عثمانيين وشعراءَ وكتّابِ مقالاتٍ. وفي صحيفتي (المصباحِ) اليهوديةِ المؤيدةِ للعرب خلال العشرينيات و(الحاصدِ) في الثلاثينيات، عبّر الصحفيون عن دعم ثورةِ (1936-1939) العربيةِ الكبرى (النهضةُ الكبرى) في فلسطينَ وشكلوا «عصبةَ مكافحة الصهيونية» عام (1945). وعلى أيَّةِ حالٍ، نما هذا المجالُ الجماعي هشاً على نحو متزايدٍ

مع تسارع الاستعمار اليهودي لفلسطينَ. وبلغتِ الهجمات اليومية على السكان البريطانيين واليهودِ في جميع أنحاء العراق ذروةً مأساويةً خلال مذابحِ فرهود المنظمةِ عام (1941)، التي قتلت أكثر من مئةِ يهوديٍّ في حيٍّ بغداديٍّ واحدٍ[15].

وكان للعرب اليهودِ تاريخٌ طويل مع النهضة[16]. وكان المصري يعقوب صنّوع (المعروف أيضاً باسم جيمز صنّوع، 1839-1912)، على سبيل المثال، كاتباً مسرحياً مشهوراً باللهجة العامية، وأستاذاً جامعياً متعددَ المواهبِ التقنية، وكاتبَ مقالات مشاكساً. ولم تجعله صداقته مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده محبباً لدى الخديوي. وحين تجاوز نقدُهُ النظامَ في مجلته الهجائية (أبو نظارة زرقاء) الحدودَ عام (1878) طردته السلطات المصرية من البلاد. لكن الانتقام كان مستحباً لدى صنّوع، الذي راقب من منفاه في باريسَ مساعدةَ طلابٍ ومؤيدين آخرين لثورةِ عرابي في خلع الخديوي بعد ذلك بقليل[17]. وبعد فترة وفاة صنّوع، اشتهرت شخصية أخرى برزت مما أصبح معروفاً باسم «Haskala العربيّ» (المرادف العبريّ للتنوير)، وهي إستر أزهري مويال (لازاري قبل الزواج، 1873-1948)، كونها صحفيةً ومترجمةً وكاتبةَ سِير[18] ولدت في بيروتَ، حيث تخرجت في الكلية البروتستانتية السورية[19]. وشكلت مويال وثلاثةُ أجيال من زميلاتها الكاتباتِ العربياتِ مثل: وردة الترك (1797 تقريباً-1867)، ووردة اليازجي (1838-1924)، وعائشة تيمور (1840-1902)، وزينب فواز، وملك حفني ناصف (1888-1918)، الحواراتِ حول حقوق النساء في جميع أنحاء بلاد الشام العثمانيةِ وفي مصرَ خلال أواخر القرن التاسعَ عشرَ. وانتقلت مويال إلى إسطنبول، فأصبحت هي وزوجُها سيمون ناشطَين في حلقة الأفغاني. وحين ثارت قضيةُ دريفوس في فرنسا، كانت مويال مهتمةً جداً بالصحافة المصرية، واعتنقت علناً موقف إميل زولا كونه مثقفاً مهتماً بالقضية. وبعد ثورة الأتراك الشباب عام (1908)، انتقلت إستر وسيمون وابنُهما المراهقُ عبد الله

النديم، المسمى باسم صديقِهما الراحلِ، إلى يافا، فحرَّرا (الصوت العثماني)، وهي صحيفةٌ يهودية باللغة العربية سرعان ما خضعت للرقابة، وكرَّساها لمصالحةِ جانبَي هويتهما المزدوجة اليهودية والعربية[20].

ويبدأ هذا القسم الثالث بفصل حول الشخصية الأقل موالاةً من جيل النهضة الأول؛ إذ يعدُّ أحمد فارس الشدياق (1804-1887) مهماً لفهم النهضة مثلَ زملائه ومنافسيه الأكثرِ رسوخاً. وكان الشدياق زعيم ثورة الطباعة العربية، ومبدعاً كونه أديباً ومفكراً رائداً بعد الاستعمار. وتذكره الطليعي الثقافي لجيل النهضة الثاني، جرجي زيدان (1861-1915)، بإعجاب أنّه «متحدثٌ لطيفٌ بتعبيرات رشيقة، ومحبوبٌ - مع ميلٍ نحو التجديف»[21]. ولم تنتج زياراتُهُ الطويلة إلى المحافل التبشيرية في مالطةَ وفرنسا وإنكلترا، وترجمتُهُ للكتاب المقدس، رجلاً مقلداً، بل أحدَ أذكى نقاد النهضة للثقافة والمسيحية الغربية. واستخف الشدياقُ على حدٍّ سواءٍ بمن دعاهُمُ «الوطنيين المزيفين» في عصره، الذين سخر منهم لمدح فضائل بلادِهِمُ المحبوبة، وهم يُضفونَ الطابع الشرقي على أبناء بلدهم[22]. وكونه منافساً لغوياً وأدبياً بارزاً لبطرس البستاني، كان الشدياق ناقداً لتحكّم السلطات التقليدية بالأدب العربي مثلَ نقده الذي يدعو إلى تبسيط صحافةِ النهضة للغة العربية. وكما يناقش فواز طرابلسي في الفصل السادس، ساعد فقهُ اللغةِ النقديُّ لديه ومفهومُهُ التجريبي للأدب العربي في إحراز التقليد النصي للتراث العربي[23].

وتشكلت عوالمُ حياةِ مفكري النهضة، وتمَّ التعبيرُ عنها في أعمالِهِمُ الأدبية. وكما تبينُ مارلين بوث في الفصل السابع، فسّر أدبُ النهضة، وخصوصاً الروايات، السلوكَ البشري بقدر توجيهه له. وأنتجتِ النهضة قدراً كبيراً من الأدب النسائي، أولاً بالقصائد، ثم الرواياتِ المسلسلةِ، وأخيراً في مجلات المرأة[24]. ووسَّعَ العديدُ من هذه الأعمال حدودَ الاحترام مع أن محاولاتِ الكتابة ضد النظام الأبوي لعلماء الدين المعاصرين، مثلُ محاولةِ نظيرة زين الدين (1908-1976)، انتهت بشكل مأساوي[25]. وتقدم مارلين

بوث قراءةً دقيقة لعملين في القصة العربية لمؤلفين ذَكَريْنِ يُسلطان الضوء على النقاش الحاد حول المبادئ الأخلاقية العامة وسلوكِ الزواجِ المعياريِ بين الجنسين مباشرة قبلَ نشر كتابِ قاسم أمين (**تحرير المرأة**) (1899) وبعدَهُ.

وحين انضمَّ كتابُ أمين إلى النقاش الدائر أثار صراعاتٍ في جميع أنحاء إمبراطورية لم تكن، كما تُبينُ «قضية الزهاوي» عام (1910)، بالضرورة، حول حقوق المرأة في حدِّ ذاتِها[26]. فنشر جميل صدقي الزهاوي، العالمُ البغداديُّ القانوني، والشاعرُ الكلاسيكيُّ الحديث، والكاتبُ العصري الذي صادفناه آنفاً كونه مصلحاً لغوياً خلافياً وداروينياً، مقالتين دعماً للنساء وضد وضعِ الحجابِ في صحيفة (المؤيد) القوميةِ المصريةِ. ومع أن مقالاتِهِ لم تكن أكثر تطرفاً من كتاب قاسم أمين، واجَهَ وابلاً من التفنيدات الصحفيةِ من صحيفة (الحقائق) الدمشقيةِ المحافظةِ، واعتداءاتٍ ماديةً على منزله في بغدادَ. ولما وصلتِ «الفضيحةُ» إلى إسطنبول، طردتْهُ السلطاتُ العثمانية من منصبه في كلية الحقوق الإمبراطورية في بغدادَ. ولما تجنَّبَهُ مفكرو مدينته السلفيون الأقوياء المحيطون بشكري الآلوسي (1856-1924) بسبب تشويه مقالته للإسلام، أُجبِر على التراجع عن نقده الديني، مع أنّه كما يبدو تمسّك بداروينيته ودفاعه عن حقوق المرأة.

وينتهي هذا القسم بشخص من الجيل الثاني تورط عميقاً بهذا النقاش حول الحداثةِ والإسلامِ. فقد كان يوسف النبهاني (1849-1932) صوفياً محافظاً عارض جميع التغييراتِ التي قدمتْها النهضة. ومع أنّه لم يظهر في (الفكر العربي في العصر الليبرالي)، فإن حياةَ النبهاني الطويلةَ، وشبكتَهُ الواسعةَ، وأفكارَهُ الشعبية، التي تستكشفها أمل غزال في الفصل الثامن، تمثل رسالةَ تذكيرٍ مهمةٍ لطبيعةِ مشروع النهضة حول الإحياء والإصلاحِ العربيين المتنازعِ عليها. وعلى غرار المصلِحينَ والسلفيين الليبراليين، أدرك الصوفيون المحافظون، أوِ المتدينون -الذين يرون أنفسَهمْ مدافِعين عنِ التقليدِ الديني- قوةَ الصحافة المطبوعة. وكما تبينُ غزال، أسست مجموعةٌ

ممن يرون أنفسَهم تقليديين في دمشقَ بعد الثورة صحيفةَ (الحقائق) كونها صحيفةً مشاكسةً أرادت تحدي حملةِ شجبِ (المنار) السَّلفيّةِ، وتمثِّلُ رؤيتَهُم العالمية، وتَعرِضُ فسادَ المصلحين المسلمين الأخلاقيَّ والثقافيَّ. وما بدأ على شكل موجةِ نقدٍ داخليٍّ في أوائل القرن العشرينَ توسعَ إلى حربٍ ثقافيةٍ خارجيةٍ كاملةٍ مع اندلاع الحرب العالمية الأولى. وتجدر هنا ملاحظةُ أنّ عدة محافظين كتبوا مقالاتٍ استشهدتْ بنقاد أوربيين للحداثة لديهم ميلٌ واضحٌ للاشتراكيين والإيجابيين الذي حذروا منِ استغلالِ عاملاتِ المصانع[27]. كذلك كانتِ «الحربُ الثقافيةُ» داخليةً بالنسبة إلى التقليد المتبع، ولم تحرضِ السُّنّةَ ضد الشيعة أو غيرَ السُّنّة الآخرين كما يبدو أنه سيصبح سِمةً مميزةً في بداية هذه الألفية[28].

وربما كان النبهاني وزملاؤُهُ المتدينون قد مثلوا أغلبيةً شعبيةً من المفكرين الذين خشوا الحداثةَ الأوربيةَ، لكنهم وقعوا في الشبكة الأرشيفية للمؤرخين اللاحقين. لكنْ ما يظلُّ لافتاً للنظر حول النهضة اتساعُ المجالِ الذي سمحتْ به للمتحولين والسياسيين المستقلين والرجالِ والنساءِ المعتدلين والسرعةِ والمدى اللذيْنِ فتحت وفقهما مجالَ التبادل الفكري بين مسلمين ومسيحيين من طوائفَ مختلفةٍ واليهودِ والأتراكِ والأرمنِ والأكرادِ وآخرين. وبروح تطلعات جمال الدين الأفغاني المؤيدةِ للدعوة الإسلامية، تابع العديدُ من المفكرين في المجالات الفكرية الفارسية والعربية تقاربَ المذهبين الشيعي والسُّنيّ[29]. وفي أوائل القرن العشرين، تبرأ أباضيو زنجبارَ وشمالِ أفريقيا من ماضيهِمُ الخارجي كي يجدوا أرضيةً مشتركة مع السلفيين في القاهرة، بل ساعدوا في تمويل منشورات جرجي زيدان[30]. وتوجت هذه الصراعاتُ من أجل التوافق الإسلامي الداخلي في المؤتمر الإسلامي الأول، الذي عقد في القدس عام (1931)[31]. والجزءُ الآتي محاولةٌ لترتيب هذه الاتجاهات الفكرية المتنوعة ومخاطبةِ مناطق الجهلِ الجغرافي التاريخي التي استمرت منذ كتاب حوراني **(الفكر العربي في العصر الليبرالي)**.

الهوامش

1- مانهايم (1992/1929).

2- حوراني (1983: 6).

3- زريق (1956: 29).

4- انظر أيضاً سيدجويك (2009). من أجل دور عبده في تقارب السلفيين والإباضيين، انظر، مثلاً، غزال (2010b: 44، 2010a).

5- انظر أيضاً كرامر (2010).

6- حوراني (1962: 349).

7- ميرفن (2000: 275-278).

8- ت. خالدي (1983).

9- بوث (1995، 2015). انظر أيضاً براكلمان (2004).

10- ميرفن (2000: 209).

11- نايف (1996) ودي كابوا (2013).

12- وايس (2010).

13- ميرفن (2000: 210).

14- باشكين (2009).

15- باشكين (2012).

16- بيهار وبن دور بيتيت (2013).

17- غندزيير (1966).

18- ليفي (2013 b).

19- ليفي (2013 a).

20- ليفي (2009).

21- زيدان، تراجم، مقتبس في مقدمة ر. جونسن إلى شدياق (2013: 17).

22- شدياق في ر. خوري (1983: 198-101).

23- انظر أيضاً البغدادي (1999)، راستيغار، (2007: الفصل 5)، ساكس (2013)؛ ومؤتمر عام 2008 حول شدياق في برلين:
www.eume-bedin.de/en/workshops/workshops-since-2006/thc-lifc-and-work-of-ahmad-faris-shidyaq.html

24- بدران وكوك (1990)؛ حايك (2013)؛ شيهي (2004)؛ بوث (2001).

25- انظر فصل ليلى دخلي في القسم التالي.

26- غلفين (2012: 10-13)؛ انظر أيضاً باشكين (2009: 31-32).

27- غلفين (2012).

28- زامان (2012).

29- برونر (2004).

30- غزال (2010b).

31- نافع (1996)، انظر أيضاً جيب (1935)، وم. كرامر (1986).

* * *

-6-

أحمد فارس الشدياق (1804-1887)

البحث عن حداثة أخرى

فواز طرابلسي

اخترتُ الكتابة عن أحمد فارس الشدياق (1804-1887) من أجل هذا الكتابِ، وذلك لأنني أدينُ بصورة أساسية لألبرت حوراني لأنّه قدمني والعديدَ من الآخرين، بطبيعة الحال، إلى هذه الشخصية النهضوية العظيمة. فقد أدركَ كتابُ (**الفكر العربي في العصر الليبرالي**)، في الحقيقة، أحدُ أول الكتب في العالم الأنجلوسكسوني على الأقل، أهميةَ مؤلفِ (**الساق على الساق في ما هو الفارياق**) (1855). لكنّ حوراني لم يرَ أيةَ إشارةٍ لبصيرةٍ سياسية أعمقَ في كتابات فارس شدياق أو عقيدةً سياسيةً ثابتةً. ووصف رائعةَ الشدياق (**الساق على الساق**) بأنها «كتابٌ طويلٌ غريبٌ أصيلٌ... كُتب بقصد إظهار مقدرةِ اللغة العربية، وتشكلَ إلى حد ما على نمط رابيليه، وهو في قسمٍ سيرةٌ ذاتية، وفي قسمٍ آخر نقدٌ اجتماعي، مع هجومٍ ضمنيٍّ قويٍّ على الهرمية المارونيةِ التي قتلتْ أخاه»[1].

وفي الحقيقة، كان الشدياق متناقضاً، ولاسيّما خلال السنوات الخمسِ والعشرين الأخيرة من حياتهِ في إسطنبولَ. ومع أن ملاحظاتِهِ أو نقدَهُ

الاجتماعيَّ أو أعمالَهُ الدينيةَ لا تشكل بسهولة عقيدةً سياسيةً في حد ذاتها، فهي تمثل مجموعةَ أفكارٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ مع بعضِ الاتساق والكثيرِ من الصلة بدراسة رؤيتِهِ العالمية وفهمِنا للنهضة. وما يأتي محاولةٌ لدراسة أفكارِ الشدياق السياسيةِ والاجتماعيةِ. والنتيجة، كما أفترضُ، ستكشف أمرين؛ أولاً: رجل له دور (un homme à part) في سجلات النهضة خلال القرن التاسعَ عشرَ، وكان كاتباً ديمقراطياً علمانياً وملتزماً اجتماعياً أكثر بكثير بالمقارنة مع زملائه في النهضة؛ وثانياً: مراجعة الحكمةِ المعترف بها حول العوامل التي أدت إلى النهضة نفسِها[2].

السياق:

قال بيكاسو ذات مرة: «أنا لا أبحثُ، أنا أجد». وعلى نحو مشابهٍ، أود الإشارة إلى أن المفكرين العربَ، حين ينتقلون إلى أوربا أوِ الولاياتِ المتحدة، جسدياً أو فكرياً، ليسوا صفحاتٍ بيضاء[*]؛ إذ تكون لديهم بعضُ الأفكار عما يبحثون عنه. وتجاربُ انتقالِهِمْ ستُعدِّلُ، وأحياناً تُغيّر كلياً، هذه الأفكارَ، لكنهم نادراً ما تخلَّوا عن شكوكِهِمُ الأوليةِ التي تحددت على نحوٍ كبيرٍ بموقِعهمْ في الدول الأصليةِ والمتعلقِ بالسلطة والمكانةِ الاجتماعية والهرميةِ والاهتمامِ الطبقي. لذلك كانت الفكرةُ الكاملة وراء دراسة إنتاجِهِمُ الأدبيِّ تكمن في تقويمِ الناتج النهائي حول السبيل التي ناقش بها مفكرٌ معينٌ، أو مدرسةٌ فكريةٌ، تأثيراتِ موقعِهمْ وإبعادِهِمُ السياسيِّ الاجتماعيِّ في تجاربهمُ الفكريةِ الشخصيةِ والجماعيةِ.

وهنا، أعيد النظرَ في فكرة الانحدار من أصل واحدٍ فيما يخص «الشرارة» الأوربيةَ التي أشعلتِ «التنويرَ» العربي في القرن التاسعَ عشرَ، فأيقظتْ مغامرةُ نابليونَ في مصرَ الشرقَ العربيَّ كلَّهُ من نومه. ويزعزع تاريخ تحولِ جبلِ لبنانَ الثقافيِّ نموذجَ «شرارةِ» مصرَ المركزيَّ والمتعلقَ بالنهضة؛

(*) (tabula rasa) أي العقل قبل تلقيه أية انطباعات خارجية مؤثرة. (المترجم).

لأن غزو بونابرت توقف في عكا عام (1799)، وكانتِ الكنيسةُ المارونية قد منعت أفكارَ الثورة الفرنسية، ومال أغلبُ رجال النهضة اللبنانية إلى محبة إنجلترا. وفي الحقيقة، كان سياقُ الإسهام اللبناني في النهضة النظامَ المنهارَ للضريبة والزراعةِ وإيجارِ الأرض في جبل لبنانَ الذي أطال عمرَ الحكام شبهِ الإقطاعيين (المقاطعجيين) طولَ أكثر من قرنين. وتبلور حياةُ أحمد فارس الشدياق وكتاباتُهُ التأثيراتِ المشتركةَ لتناقضات النظام الداخلية، واختراقَ رأس المال الأجنبي، ونحوَ أربعين سنةً من ثورات الفلاحين وعامةِ الناس.

وساعدت ثلاثةُ عواملَ وأحداثٍ في تشكيل خياراته الاجتماعية والسياسية، وأنتجتِ الثائرَ والمفكرَ الانقلابي الذي ندرسهُ. أولاً: ولد أحمد فارس الشدياق في عشقوط (كسروان، جبل لبنان) عام (1804)، وعاش في الحدث، قرب بيروت، في عائلة تشكل جزءاً من عائلة وجهاءَ ريفيين ذوي مكانةٍ اجتماعية متدنية، وعانَوا من الانقسامات السياسيةِ واضطهادِ الكنيسة والإقطاعياتِ المحلية. توفي جده وأبوه وأخوه، كما أصرَّ، كونهم «شهداءَ حريةِ الفكر والميولِ»[3]. وشارك والدُ الشدياق وإخوتُهُ، غالب وطنوس وأسعد، في ثورة عامةِ الناس الكبيرةِ عام (1820-1821) ضد حاكم جبل لبنان، بشير الشهابي الثاني، واضطروا إلى الفرار إلى دمشقَ بعدما سحق الأميرُ الثورةَ بشكل دموي بمساعدةٍ مسلحةٍ من الزعيم الدرزي بشير جنبلاط. وتوفي الأب في تلك السنةِ نفسِها، وكان على فارس الشابِّ أن يترك دراساتِهِ في مدرسة عين ورقا المارونية ليعمل ناسخاً للمخطوطات، وفي وظائفَ أخرى مختلفةٍ، وواصلَ تعليمَهُ بشكل غير رسمي تحت إشراف أخيه الأكبر أسعد، وهو معلمٌ بارزٌ للغتين العربية والسريانية.

ثانياً: وفاةُ أسعدَ غيرت مسار حياة فارس كلياً. ففي عشرينيات القرن التاسعَ عشرَ، أطلق الفاتيكان هجومَهُ المضاد على أفكار الثورة الفرنسية والبروتستانتية، ونشر البطريرك الماروني حبيش إعلانَين ضد «البدعةِ البروتستانتية» يمنعان رعاياه من أيّ تعاملٍ تجاري معهم تحت طائلة الحرمانِ

الكنسي. وانتقد أسعد الشدياق، المنجذبُ إلى أفكار الإصلاح، علناً عبادةَ الأيقونات، وعَدَّ الكتاب المقدسِ، لا الكنيسةَ، السلطةَ العليا في أمور الدين. وتعرض للاعتقال والسجن، بأوامرَ من البطريرك، في زنزانات المقر البطريركي في قنوبين شمالي لبنانَ، عام (1825)، وتوفي بعد خمسِ سنواتٍ[4]. وبعد توقيف أخيه، غادر فارس البلاد إلى المنفى الذي لن يعود منه أبداً.

وغطت حياةُ الشدياق في المنفى رحلةً حول البحر المتوسط. وفي القاهرة، دَرّس العربية للمبشرين البروتستانتيين الأمريكيين، وأتقن تعليمَهُ العربيَّ والكلاسيكيَّ على أيدي شيوخ الأزهر. وعند دعوته من وزارة الخارجية البريطانية وجمعيةِ نشرِ الإنجيل لترجمة كتابِ **(الصلوات)** و**(الكتابِ المقدسِ)** إلى العربية، انتقل الشدياق -المتزوجُ آنذاك من ابنة وجهاءَ مصريين مسيحيين أغنياءَ من أصل سوري- إلى مالطة، وبعد ذلك إلى لندن عام (1846). ولما أنهى ترجمةَ الكتاب المقدس انفصل عنِ المبشرين البروتستانتيين، وغادر إلى باريسَ فعاش حياةَ الإغواء والانغماسِ في الملذات والإبداعِ الأدبي الكثيفِ. وبعد زيارةٍ قصيرة إلى تونسَ بين عامي (1857) و(1860) تحول الشدياق خلالها إلى الإسلام، ومن ثَمَّ انتقل إلى إسطنبولَ، بناء على دعوةٍ من السلطان، فأمضى فيها السنواتِ الخمس والعشرين الأخيرةَ من حياته.

ثالثاً: كان فارس نفسُهُ نموذجاً لظهور نوع جديد من مفكرين انفصلوا عن تقليدٍ طويل لمفكرين ذوي غالبيةٍ مسيحية عملوا ناسخين أو مدبرين، وأمناءَ سرٍّ وكتاباً ومعلمي أطفال، عملوا لدى أمراءَ شبهِ إقطاعيين وشيوخٍ وحكامٍ متنوعين. وسيكون جيلُهُ الجيلَ الجديدَ من المفكرين الذين عاشوا من الترجمة والصحافة والتعليم بارتباطٍ متين بالمبشرين البروتستانتيين الأنجلو- أمريكيين.

جدلُ الشرق والغرب:

رأى الشدياق الغربَ بطريقةٍ مماثلةٍ لنتاج الشرق الذي رأى أنه جمعيٌّ

ومتناقضٌ. ودعاه تلميذُهُ من بين الجيل الثالث للنهضويين، مارون عبود (1886-1962)، مفكراً غربيَّ الطابع كشف السماتِ السلبيةَ والإيجابيةَ للغرب[5]. ولم تُخفِ جاذبيةُ الحضارة والتقدمُ والديمقراطيةُ والحريةُ بؤسَ غالبيةِ السكان العاملين في أوربا خلال النصف الثاني من القرن التاسعَ عشرَ. وترتبط حياةُ الشدياق في أوربا بثلاثة من كتبه (**الواسطة في معرفة أحوال مالطة**) (1863)، (**كشف المخبا عن فنون أوروبا**) (1863)، (**الساق على الساق فيما هو الفارياق**) (1855)، وبمقالاتِهِ في (الجوائب)، المجلةِ العربية التي مقرُّها إسطنبولُ، وأسّسها وحرّرها بين عامي (1861) و(1884)[6].

وبإحساسٍ حاد الملاحظة وحساسيةٍ واعية جداً بما هو متناقضٌ وملتبسٌ، وصف كلَّ سمةٍ يمكن تصورُها لتعقيدات المجتمعين الفرنسيِّ والبريطانيِّ. وأعجب بالأمنِ الذي تمتع به الإنجليز وانعدام الخوف بينهم فيما يتعلق بالشرطة بقدر ما روعتْهُ الجرائمُ المتسلسلة المستهجنة المرتكبة في لندن والريفِ. ولاحظ باستحسانٍ أنّ الأوربيين لا يسألون الناسَ عن أصلهم أو دينهم، على عكس ما هو سائدٌ في الشرق، لكنه ظلَّ يفضل الكرمَ والتضامنَ والألفةَ في حياة الشرق على الفردية والأنانيةِ الطاغيتين في الحياة الأوربية. ومدح، في الحقيقة، أحدثَ الاكتشافاتِ العلميةِ (مثل البرق أوِ الشوارعُ المضاءةُ بالغاز) لكنه لم يتجاهلِ الخرافةَ الواسعةَ الانتشار وممارسةَ «السحر» بين البريطانيين.

وبقدر ما أُعجِبَ بالمساواة بين المواطنين في إنجلترا، أدرك صلابةَ هرميتِها الاجتماعية، ملاحظاً أن «التوضعَ بين طبقات الناس المختلفة يشبه كثيراً توضع أعضاء الجسم البشري، فلكلٍّ وظيفتُهُ الخاصة التي لا يتم تجاوزها»[7]. وبمقارنتهِ البريطانيين مع الفرنسيين، لاحظ أن البريطانيين يحترمون الألقاب المبجلة، ويعطي الفرنسيون الأولويةَ للأهلية. لكن على نحوٍ أهمّ، صُدمَ مؤلفُنا لاكتشافه أن حالة الفلاحين الإنجليز لم تكن أفضلَ من حالة نظرائهمْ في بلاده[8]. ولغياب اقتناعه بالوصف المجرد، بحثَ عنِ

الأسباب، فوجد أن أساسَ بؤس الفلاحين يكمن في نظام ملكيةِ الأرض الذي يحتكر فيه بضعةُ آلافٍ من العائلات غالبيةَ أرضِ الريف القابلةِ للزراعة[9].

وبالكتابة حول العلاقات الصناعية، اكتشف استغلالاً: «يستند العالم بأكمله إلى جهد الذين أنتجوه لكنهم محرومون منه»[10]. ولاحظ الشدياق، على وجه الخصوص، أن بؤس الكثيرين يشكل سعادة القلائل. ويتساءل: «كيف يمكن أن يكون هذا العالم مبنياً على فساد كثير جداً؟ «أيْ» كيف يمكن أن يعمل ألفُ إنسانٍ، بل ألفان، من أجل سعادة رجلٍ واحد فقط؟»[11]. وفي لندن الفيكتورية؛ إذ تتعايشُ أحياءُ الأغنياء والفقراء كما «تتعايش الجنةُ والجحيمُ»، أدرك الشدياق أن الفاقةَ تكمن في أساس العللِ الاجتماعية: الجريمةِ، والانتحارِ، ودعارة المراهقين، والإجهاضِ، وهلمَّ جرا. وهكذا أصبح الشدياق منجذباً إلى الاشتراكية. واعترف بأن «دولةَ الفقراء» ستكون أقربَ إلى الحقيقة والعدالةِ من «دولة الأغنياء»[12]. وكان معارضاً بقوة للثروة الموروثة، ورفَضَ حجةَ الأغنياء بأن إعطاء الفقراء حقَّهمْ سيؤدي إلى طمعٍ أكثرَ فحسبُ من جهتهم. وكان مرتاباً بإسباغ صفةِ المثالية على الفقر التي تنشرها الأديانُ، وافترض أن المال أفسد العلاقاتِ والمشاعرَ الإنسانية. ولاحقاً، في عام (1818)، لما كان يتابع تطورَ الحركةِ الاشتراكية الروسية في صحيفته العربيةِ الصادرة في إسطنبولَ (الجوائب) صاغ الترجمةَ العربيةَ للاشتراكية.

ومع ذلك، تعجب الشدياق من كيفيةِ حدوث ذلك، وعلى الرغم من جميع العللِ الاجتماعيةِ والفوارقِ الطبقية الفادحة، لم يثُرِ الإنجليز، مقارنة مع حالات تمردِ الفرنسيين وثوراتِهمُ المتكررةِ. وجازف بتفسيرين: فرديتهمُ التي اهتم وفقَها كلٌّ منهم بشؤونه الخاصةِ، بالمعنى الحرفي للتعبير؛ وفقرهمُ المدقعُ الذي منعهمْ من الانشغال بأيِّ شيءٍ سوى كسبِ عيشِهمُ اليوميِّ. ووضَّحتْ تلك السلبيةَ، برأيه، النسبةُ المئويةُ المنخفضةُ للشرطة بالنسبة إلى عموم السكان، واللازمةُ للمحافظة على القانون والنظام: نحو (25000) شرطيٍّ لسكان عددهم (17) مليوناً[13].

والجديرُ بالذكر أن الشدياق لم يكن رومانسياً في تقويمه للرأسمالية والحضارةِ الحديثة. ويمكن أن تتباين مواقفُهُ مع مواقف جبران خليل جبران (1883- 1931)، وهو كاتبٌ مميزٌ من عصر النهضة المتأخرِ ينتمي إلى مجموعةِ المهجر في نيويورك وبوسطن، ومؤلفُ كتابِ **(النبي)** (1923)، الكتابِ الأكثرِ رواجاً للشعر النثري الإنجليزي حول الوجدان الإنساني، والمثالُ الجيدُ عنِ الموقف الذاتيِّ التوجهِ لشاعرٍ رومانسي حديثٍ يواجهُ مجتمعاً صناعياً، ويقللُ من قيمة الاكتشافاتِ العلمية لأنه مجردُ «لهوٍ للعقل في وقت الراحةِ»[14]. وكما عرف جبرانُ الشرقَ أولياً بأنه جوهرٌ روحيٌّ، رأى الغربَ مادياً وعلمياً وتقنياً بشكل أساسي. ودفعتهُ ردةُ فعلِهِ على الغرب إلى التنبؤ بنهاية المدنِ والحضارةِ المادية «العبثيةِ»، شاجباً «جحيمَهُ الآليَّ»، وحالماً بدمارِ أعلى رموزِهِ، الطائرةِ -«حصان النار العلميّ هذا»- حيث تصبح «الروحُ الإنسانيةُ المجنحةُ قادرةً على التحليق بحرية في المستوياتِ العاليةِ الخفية»[15].

ويبدو أن حوراني رأى وصفَ الشدياق للحياة في إنكلترا وفرنسا «أقلَّ فطنةً» من وصف رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)[16]. وعلى أيَّةِ حالٍ، من الملائم هنا مقارنةُ وصفَي الشدياق والطهطاوي لإقامتهما في أوربا في ضوء موقعيهما الجغرافيين والاجتماعيين وعن أيِّ شيءٍ بحثَ كلٌّ منهما. وفي البداية، كانتِ الأحداث التي شهدها الرجلان مختلفةً بشكل أساسي. فقد وصل الطهطاوي إلى باريسَ عام (1826) -نحو ربع قرن قبل الشدياق- وغادر بعد اندلاع الثورةِ الجمهورية عام (1831). وفي كتابه **(تخليصُ الإبريز في تلخيص باريز)** (1834) لم يُخفِ تعاطفَهُ مع «حزب الحرية» الذي واجَهَ «الحزبَ الملكي»[17]. وكان الشدياق، في المقابل، في باريسَ إثر ثورة عام (1848)، التي ضمتْ عناصرَ قويةً من الطبقة العاملة ولها أهدافٌ ديمقراطيةٌ واجتماعيةٌ أوضحُ.

وكان للموقع الذي شغله كلٌّ من الرجلين في بلاده ونوعُ تجربته في أوربا تأثيرٌ كبيرٌ في وجهتي نظرهما. فكان الطهطاوي، وهو عالم أزهري، موظفاً

في إدارة محمد علي باشا في مصرَ، وأُرسل إلى باريسَ بصفة إمام لأول بعثةٍ طلابيةٍ مصريةٍ إلى العاصمة الفرنسية. وكانت وجهة نظره محددة جداً بمشروع بناء دولة حديثة في مصرَ. وفي فرنسا، ركز اهتمامَهُ على السمات المتعلقة مباشرةً بالسلطة السياسية وبناءِ الدولة: الدستور الجمهوري، وخصوصاً المساواة السياسية والقضائية بين المواطنين، أو حكم القانون، أو فصل السلطات. وكذلك انجذب جداً إلى دور التعليم في التحديث، وهو هاجسٌ نهضوي بالدرجة الأولى. باختصار، إن ملاحظاتِ الطهطاوي وتعليقاتِهِ حول إقامته في باريسَ تصنفه بأنه رأسماليٌّ ليبرالي في الاقتصادِ، وجمهوريٌّ في السياسة. وقد أعجبه التصنيعُ من دون تجاهل السماتِ السلبية للرأسمالية، التي عَدَّها ظاهرةً اقتصادية لا تهتم كثيراً بآثارها الاجتماعيةِ. وهكذا رفض الشيخُ الأزهري ممارسةَ الفائدة والربا -لكنه لم يشكَّ في مبدأ الربح- وحذر بأنّ المنافسة بين الرأسماليين تؤدي غالباً إلى الإفلاس، لكن لا إلى احتكار السوق أوِ السيطرةِ عليه.

في المقابل، ركز الشدياق، الثائرُ المنفي والناقدُ الهامشي للإقطاع والكنيسةِ، والعدوُّ العلنيُّ للتقاليد ولغيابِ المساواةِ بين البشر، على المجتمع أكثرَ من طرق عملِ الدولة، وعلى التغيير الاجتماعي الجذري بدلاً من بناء الدولة. وفي الحقيقة، انتقدَ الشدياقُ الطهطاويَّ بعد أن خلفَهُ كونه محرراً للصحيفة الرسمية الحكومية المصرية، لإخفاقه في رؤية سمات الحياة والمجتمع الأوربيين هذه في كتابه (**كشف المخبا**)[18].

الحريةُ والعملُ:

كانت هذه الوجهةُ النقدية من النظر للمجتمع الأوربي في عصره قد تغيرت كلياً لما ناقش الشدياق مشكلاتِ الشرق. وتقبل إشكالاتِ النهضة -أي كيف يُفسَّرُ تقدمُ الغرب وتراجعُ الشرق وكيف تُجسَّرُ الفجوة بين الاثنين- لكنَّ ردودَهُ كانت مختلفة جذرياً عن ردود معاصريه، فعبرتْ عن ثلاثةِ محاورَ أساسيةٍ: الحريةُ وقيمةُ العمل وتحريرُ النساء.

وكانت مغامراتُ الشدياق الفكريةُ والحياتيةُ كلُّها مجردَ بحثٍ طويل عنِ الحرية. وفي قلب هذا المفهومِ تكمن ثورتُهُ ضد غيابِ المساواةِ الإنسانية واعتقاده الراسخِ بحرية الرأي. وفي تعليقه على سجن أخيهِ ووفاتِهِ، خاطب البطريركَ المارونيَّ يوسف حبيش بالكلمات الآتية: «لنفترضْ أن أخي ناقشَ وجادلَ في أمور دينيةٍ، وأكد أنكَ مخطئٌ، فهذا لا يعطيكَ الحقَّ بقتلهِ لذلك. كان عليك بالأحرى دحضُ براهينِهِ وحججِهِ بكلماتٍ أو نصوصٍ مكتوبةٍ»(19). فلم يكنِ المحررُ الفرنسي عام (1991) متساهلاً كالتاجر العربي الذي مولَ نشر الأصلِ العربي عام (1855)، وضمّنَ هذا المقطعَ بعد إصرار الشدياقِ عليه. ومما يُدهش أكثرَ أنّ المترجم الفرنسيَّ، وهو نفسه مسيحي كاثوليكي سوري، لم يقدّم أيَّ تفسيرٍ لاستبعاد الفصل المعنيِّ سوى الزعمِ بأنّه احتوى على مادة متعلقة بالسيرة الذاتية لا تناسبُ كتاباً عَدَّهُ روايةً.

وبغض النظر عما إذا كان يمكن النظرُ إلى كتاب الشدياق على أنهُ روايةٌ عربيةٌ مبكرة أم لا، تبقى حقيقةُ أنَّ حادثةَ القمع المتعلقةَ بهذه السيرةِ الذاتية هي إحدى مئاتِ المداخلِ المتعلقةِ بأحداثٍ من حياة المؤلف. ولم يُخفِ المؤلفُ أن كتابهُ سيرةٌ ذاتيةٌ، مع أنه اتخذ طابعاً قصصياً. ويتضح هذا في عنوان الكتابِ الثانوي (**الساق على الساق فيما هو الفارياق**)، مع كون الفارياق مجردَ ترخيم لاسمِ الشدياق نفسِهِ (فار[س الشد] ياق). وفي الحقيقة، سببُ إخفاءِ الصفحاتِ الثماني من هذا الفصل (الصفحات 187-194) في الترجمة الفرنسية، ربّما، الهجومُ السليطُ الذي شنه الشدياق لا على الكنيسة المارونية وبطريركِها فحسب، بل على الكنيسة الكاثوليكية والبابوية أيضاً. وروى فيه حوادثَ حول فسقِ بعض البابواتِ السابقين وفسادِهِمْ وإجرامِهِمْ. وانتهى الفصل بلوم الشدياق ابنَ خالِهِ، الأسقفَ بولس مسعد، الذي كان مسؤولاً عن سجن أخيه أسعدَ، وتسببَ في قتله. ومهما كانت الحالة، أوصى الشدياق بالتسامح الديني وشجبِ الطائفيةِ في وطنه الأم. ولأنه دنيويٌّ، رأى الدينَ مسألة خاصة لا يمكن أن تكون مؤسسةً فعالةً

بالنسبة إلى الدولة. ودعا إلى فصل الدينِ عنِ الدولة، ودعمَ بقوةٍ سيادةَ الدولة على جميع المؤسسات الدينية. ومع ذلك رأى أن كلَّ دولة يجب أن تستلهمَ المثلَ العليا للعدالة والإنصافِ التي توصي بها الأديان.

وبينما فضل مشروعُ النهضةِ التعليمَ كونه نموذجاً أساسياً للوصول إلى الحداثة والتقدم، أكّد الشدياقُ على التصنيع وأخلاقِ العمل. وفي التحديث الذي قام به الحاكم المصري محمد علي، رأى أن التقدمَ هو إعادةُ إنتاج الشروطِ الاجتماعية والاقتصاديةِ التي سببته في الغرب. فالعمل يشكل متعةً في حد ذاته، كما قال، وهو أيضاً الوسيلةُ التي يتأكد فيها المستقبلُ. وحذر منِ اقتصار الحداثةِ والتقدمِ على التعليم والعيشِ في المدن والتحدثِ بلغة أجنبية، وقال: «إن التعليم من دون عملٍ كشجرةٍ من دون ثمارٍ أو نهرٍ من دون ماء»[20]. ونسبةُ ودقةُ عملِ الشدياق المميزِ جعلتَاهُ حساساً لفكرة الوقت. ومثلَ النهضويين في جيلهِ والأجيالِ اللاحقة، انتقد كثيراً ما حسبوهُ هدرَ الوقتِ الواسعَ الانتشار في الحياة اليومية في بلدان الشرق.

النساءُ واللغة:

ربما تكمن السمةُ الأكثر إثارةً للاهتمام في إنتاج الشدياق الأدبيِّ والفكريِّ في أفكاره حول النساء. وقد عرّف غايةَ كتابه **(الساق على الساق)** بأنها «كشفُ روائعِ اللغة العربية والتغني بمدح النساء»، وتابع القول: إنه «نفسَهُ تحولَ إلى امرأة» وهو يؤلف كتابه قبل أن يعيده اللهُ إلى رجل[21]. وأنتج مدحُ النساء وتصريفُ اللغة في **(الساق على الساق)** إثارةً لا تنتهي تعايشت فيها أجملُ كلماتِ الحب مع الأوصافِ المفصلة للفساد الجنسي لدى الأوربيين الأغنياءِ، وفسقِ رجالِ الدين وأنواعِ الأعمال الجنسيةِ التي تقدمها العاهراتُ الباريسياتُ، وذلك كلُّهُ مؤكدٌ بقوائم كلماتٍ طويلة حول الأسماء المختلفةِ لأعضاء جسدِ المرأة، وفعلِ الحبِّ، وخصوصياتٍ أخرى.

وقبلَ رائدِ حقوق النساء العربياتِ، قاسم أمين (الذي ظهر كتابه **تحرير**

المرأة عام 1899)، بأكثر من أربعين سنةً، أطلق الشدياقُ الصيغةَ المشهورةَ: «لا تحريرَ ولا عصرَ نهضةٍ في الشرق من دون تحريرٍ وعصرِ نهضةٍ للمرأة الشرقية»[22]. ولكن بالتباين مع الأنصارِ الذكورِ الآخرين للنساء خلال النهضة -مثلُ الطهطاوي أوِ البستاني أو أمين- الذين حلُموا بامرأةٍ شرقيةٍ مثالية متعلمةٍ لكنها مقتصرة على عائلتها، امرأة كان تعليمُها مقرراً لإنتاج جيلٍ أكثر تنوراً من الرجال، أكد الشدياقُ على مساواةٍ تامةٍ بين النساء والرجال، وعارضَ التمييزَ الجنسيَّ لأنه يحولُ النساءَ إلى غاياتٍ جنسيةٍ، ودافع عن حق النساءِ في العملِ واختيارِ أزواجِهنَّ والحصولِ على حقوقٍ متساوية للطلاق. لكنه رأى أن حقَّ النساء في التعليم والعملِ سيبقى ناقصاً ما دام الرجالُ لا يتشاركون في جميع اهتماماتِهمْ مع زوجاتِهمْ ويسهمون في تطوير شخصياتهنّ.

وعلى أيَّـةِ حالٍ، كانت إسهاماتُ الشدياق الأكثرُ أصالةً وخلافاً حول النساء دفاعَهُ عن حق النساء في المتعة. ويوجد هذا في حواراته الطويلةِ مع ذاتهِ الأنثويةِ البديلة الفارياقية، وهي شخصيةٌ خيالية، على الرغم من وضوح أنّها زوجةُ الفارياق، لا يمكن اختزالُها إلى هذه المكانةِ وحدَها، لأنّ الشدياق كان يمكن أن يشير إليها ببساطة باسم الفارياقةِ، مؤنثِ الفارياق. وناقش الفارياقُ مع الفارياقية القضايا الأكثر حميميةً والمتعلقة بالحياة العاطفيةِ والجنسيةِ للرجل والمرأة حول موضوع الغرائز بين الحرية والقمع. وأثارتِ الفارياقيةُ موضوعَ «الحبِّ خارجَ الزواج» -امتنعتِ الشخصيتان كلتاهما عنِ استعمال تعبير «خيانة»- وهاجمَ الفارياقُ النفاقَ الاجتماعي والمعاييرَ المزدوجة. ولاحظ أن لدى النساء أسباباً «للخيانة» أكثرَ من الرجال، أحدُها قصورُ الزوج عن إرضاء زوجتِهِ جنسياً. وتجدر ملاحظةُ أن الشدياق لم ينظر إلى الأوربيات كونهن قدوةً. فوصفَهنَّ بكل فوارقِهنَّ الاجتماعيةِ وأدقِّ تفاصيلهنّ، بما فيها المظاهرُ والشخصيةُ واللباسُ والسلوكُ والعلاقاتُ بالرجال. وفي مقارناتٍ عامة بين النساء الفرنسياتِ والبريطانياتِ، زعم أن النساءَ الباريسياتِ مارسنَ سيطرةً أقوى على رجالهن لكنه فضلَ

النساءَ البريطانياتِ (سيتزوجُ واحدةً بعد وفاة زوجتهِ المصريةِ). ومع ذلك في هذه الحالاتِ كلِّها، امتنع عنِ التعميم والنمطية.

ومن المناسب، في هذا المجالِ، مقارنةُ آراءِ الشدياق حول النساءِ الأوربياتِ مع آراء الروائي الفرنسي غوستاف فلوبير حول النساءِ العربياتِ. فقبلَ سنواتٍ عرضَ إدوارد سعيد مطابقةَ فلوبير للمشرق مع الإغراء الجنسي. وفي توضيح هذه المطابقةِ، يرى مؤلفُ كتابِ **(الاستشراق)** أن الروائي الفرنسي بحث في مصرَ عمّا افتقر إليه هو ومعاصروه في أوربا الفيكتوريةِ خلال القرن التاسعَ عشرَ؛ إذ أصبح الجنسُ ذا طابعٍ مؤسساتي وخاضعاً إلى شبكة كاملةٍ من القيود القانونيةِ والأخلاقيةِ بل السياسيةِ[23]. ويمكن بشكل مناسبٍ جداً إضافةُ أن جدليةَ العلاقةِ بين الشرق والغرب تدور بأسلوبٍ كان فيه كلٌّ من الكاتبَينِ يفتش في دولة الآخرِ عما افتقر إليه في دولته. فبحث فلوبير عنِ العاهراتِ في القاهرة والشدياقُ عنهنَّ في باريسَ ووجَدهنَّ كلاهما. لكنَّ الطريقة التي رأى فيها كلٌّ منهما «اكتشافَهُ» كانت مختلفة على نحو جذري.

وأمضى فلوبير ثمانيةَ أشهر في مصرَ عام (1848-1849) كتب خلالها يومياتٍ عنِ السفر. وفي ذلك الوقتِ كان الشدياق في إنكلترا. وانتقل الشدياقُ إلى باريسَ، فأقام لفترةٍ زمنيةٍ مماثلةٍ، عند نشر يومياتِ فلوبير في باريسَ عام (1853)[24]. وفي بضع صفحاتٍ مذهلة لغوياً، وصف الشدياقُ الأعمال الجنسيةَ المختلفةَ التي تقدمُها العاهراتُ الباريسياتُ بلغةٍ عربية كلاسيكية بارعةٍ جداً، مستنداً كثيراً إلى التقليد الغنيِّ للأدب الجنسي العربي الكلاسيكي. وفي المقابل، رأى الروائيُّ الفرنسي الكبيرُ لقاءاتِهِ الجنسيةَ بعالماتٍ وعاهراتٍ في مصرَ بياناتٍ تكفيهِ للتعميم والتصنيفِ. فالعاهراتُ المصرياتُ مرادفاتٌ لتعبير «المرأةِ العربية»، بشكل عام، التي بدتْ له «مجردَ أداةٍ جنسيةٍ... عاجزةٍ عن تمييزِ رجل عن آخرَ»؛ لأنها عاجزةٌ عن تحقيق المتعةِ أو بلوغِ هزةِ الجماع بسبب حقيقةِ أنها خضعتْ لعمليةِ الختان[25].

وكان فضولُ الشدياق حول كلّ ما يتعلق بأوربا قد دفعه لدراسة البغاء كونه مشكلةً اجتماعيةً وإنسانيةً. وقدم إحصاءاتٍ تتعلق بعدد العاهراتِ في كلٍّ من لندن وباريسَ، وتقصى وضعَهنَّ القانونيَّ والصحي، ثمّ استنتج أنّ الفقر سببٌ أساسيٌّ يدفع النساءَ إلى الدعارة. وكان غاضباً خصوصاً عند وصف دعارة القاصرات، بتعبيراتٍ لاذعة، والمآسي المختلفةِ التي عانينَ منها، ولاسيما الأمراض المنقولة جنسياً والإجهاض القسريّ. وفي المقابل، تباهى فلوبير بأنّه مارس الجنسَ مع عاهرةٍ مصريةٍ عمرُها أربعَ عشرةَ سنةً.

وخلال سنواته في إسطنبولَ، غَيَّرَ الشدياق أفكارَهُ ومواقفَهُ السياسيةَ والاجتماعيةَ بصورة جذرية، جزئياً امتثالاً لرعاته الجددِ، وجزئياً بسبب تحوّلِهِ إلى الإسلام، ولكن أيضاً بتأثيرٍ مما يحدثُ حولَهُ. وبشكلٍ متناقض ظاهرياً، دفعتْ ثورةُ العمال الشدياقَ للتخلي عن أفكاره الديمقراطية الراديكالية. وصدمَهُ بعمقٍ العنفُ الجامحُ للجماهير العاملة خلال أحداث كومونةِ باريسَ الثوريةِ عام (1871). وكونه صحفياً دقّق الأخبارَ المتعلقةَ بالحدث، وأصبح مؤيداً لمبدأ «حكومةٍ مهيمنةٍ» مخوَّلةٍ لإخضاع مواطنيها. لكنّه رفض تشجيعَ الحملة اليمينية ضد الثوار. ولأنّه مصلحٌ معتدلٌ آنذاك، دافع عن إصلاحاتِ التنظيماتِ العثمانية، وأراد الوصولَ إلى تسويةٍ بين الشورى الإسلاميةِ والمبدأ الجمهوري للسيادة الشعبيةِ من دون التخلي عن رغبته في توافق الحريةِ والمساواة. وفي آخر أيامه، بدأ بإثارة الوعيِ الوطنيِّ العربي، وأعلنَ إيمانَهُ باللغة العربية و«الانتماءِ العرقيِّ العربي» رداً على ظهور الأفكارِ القومية التركية في محفل إسطنبولَ للشباب العثمانيين[26].

عملُ الأدب العربي:

كان الشدياق لفترة طويلة نحوياً عربياً، ومؤلفَ معاجمَ، ومترجماً كبيراً، وأحدَ أقدم الصحفيين العربِ المحترفين في الإمبراطورية العثمانية. وبدأ فنَّ (المقالة) (عمود الرأي)، وكتب حول موضوعاتٍ مختلفة جداً بأساليبَ متنوعةٍ مدهشةٍ، بما فيها تأملاتٌ حول المسرحِ والموسيقا. وتُعَدُّ ترجمة

الشدياق للكتاب المقدس أفضلَ الترجماتِ الرئيسةِ الثلاث، وفقاً للأسقف يوسف ديب، مع أنّها لم تُقرَّرْ في الطقوس الدينية[27]. وكان عملُهُ الأساسيُّ في تأليف المعاجم (**الجاسوسُ على القاموس**) نقداً للمعجم الكلاسيكي المشهور (**القاموس**) بتأليف الفيروزآبادي.

وتُبينُ طريقةُ عرض الشدياق لهدف كتابه (**الساق على الساق**): «كشفَ روائع اللغة العربية، والتغنيَ بمدح النساء»، ولعَهُ باللغة وفنِّ الكتابة قدرَ إصرارهِ على إحياءِ فن اللغة العربية. ومثلَ زملائه النهضويين، أراد العودة إلى مصادر الشعرِ والنثرِ الأصليةِ في اللغة لتحديثها. وبينما لم يفلح في الشعر، على الرغم من محاولته جاهداً، كان لكتابته النثريةِ تأثيرٌ هائل في اللغة العربية الحديثة. وفي علم اللغة، كان الشدياق خبيراً بنظرية الأصواتِ، حين أكد أنّ اللغة ظهرتْ من تقليد البشرِ الأوائل لأصواتِ الطبيعة. ورفض التنميقَ الأسلوبيَّ المهيمنَ في عصره، وسخر من السجع (النثرُ المقفَّى) وشكلَ المقامةِ التقليديَّ. ويكمن اهتمامُهُ الأسلوبيُّ الأساسي في ربط الشكل بالمحتوى. وسعى أسلوبُهُ إلى البساطة والعفوية، على الرغم من حقيقة أنّه كان قادراً على البحث عن أكثرِ الكلماتِ تطوراً وقدماً من المعاجم، وترصيعِها بكلماتٍ عاميةٍ مشتقةٍ من اللغة العربية الكلاسيكية. ولأنه عدوٌّ ثابتٌ للتنميق، رأى أنه يوجد الكثيرُ من النضارة والرشاقة والزخرفة في الجمال الطبيعي فلا حاجةَ إلى إضافاتٍ أكثرَ. ويتابع قائلاً إنّ الزخرفة اللغوية حولتِ انتباهَ القراءِ من المعنى الداخلي الحقيقي للكلمة إلى الشكل الخارجي فقط. وبطريقة التناظر رأى أنّ امرأةً جميلةً -غانيةً بالعربية- لا تحتاج إلى أية مجوهراتٍ أو زينةٍ[28]. وربما كانت فكرتُهُ الأبرزُ حول اللغة ملاحظتَهُ أن حرية التعبير هي التي فرضت أسلوبَهُ الجماليَّ[29].

ملاحظتانِ ختاميتان:

ذكر ألبرت حوراني أنّ الشدياق تأثر برابيليه. وهذا صحيح حقيقةً. ونعلم الآن أن (**الساق على الساق**) كُتبت أيضاً، ربما بشكل أولي، تحت تأثير

رواية لورانس ستيرن (**تريسترام شاندي**) (1760). وبتوافق مع هذا الاكتشاف، كتبتِ الروائيةُ والناقدةُ المصريةُ رضوى عاشور مقالةً تدافع فيها عن فرضية أنّ (**الساق على الساق**) يجب النظر إليها على أنها أولُ روايةٍ في الأدب العربي الحديث[30]. وعنوانُ دراسة عاشور حول الشدياق نموذجيٌّ في هذا المجالِ: (**الحداثةُ الممكنة**). وكما حاولتُ أن أبينَ، يمكن استعمال هذا أيضاً لوصف إنتاجه الفكري كلِّهِ.

فكلما درس المرء النهضة أكثرَ، اكتشفَ أكثرَ إلى أيّ مدىً أعاقت نظريةُ «الشرارة» التي تؤطر معظمُ ثقافتِها العديدَ من سبل البحث، ناهيكَ عنِ البحث في التاريخ الفكري للكتّاب الذين أسهموا في النهضة. وأنا مندهشٌ دائماً من التناقض بين نسبةِ النهضة إلى التأثير الثقافيِّ والفكريِّ الأوربيَّينِ، من جهة، وشبهِ غيابٍ للبحث فيما قرأ هؤلاء الرجالُ عنِ الإنتاج الثقافي والفكري الأوربيَّينِ، من جهة أخرى. ولندعْ ذاكرةَ ألبرت حوراني ومثالَهُ يتحدياننا للخوض في مجال البحث هذا بحماسةٍ ودقةٍ متجددتين.

***

الهوامش

1- حوراني (1983: 98).

2- منذ نشر طرابلسي والعظمة (1995)، حَسَّنَتْ عدة دراسات حول الشدياق فهمنا لهذا المفكر المستقل. انظر، على سبيل المثال، البغدادي (1999)، ر. جونسن، «المقدمة»، في الشدياق (2013: 9-33)، والعريس (2013).

3- مقتبس في البغدادي، طرابلسي ووينكلر (آتٍ لاحقاً).

4- من أجل دراسة حديثة دقيقة حول السياق العثماني والأمريكي المزدوج لمحنة أسعد الشدياق، انظر مقدسي (2008).

5- عبود (1980).

6- حوراني (1983: 98).

7- الشدياق (1855: 191).

8- المرجع نفسه، 76.

9- المرجع نفسه، 591.

10- المرجع نفسه، 595.

11- المرجع نفسه.

12- الصلح (1980: 209).

13- الشدياق (1863: 121-122). غير واضح كيف وصل إلى هذه الإحصاءات.

14- مقتبس في البغدادي، طرابلسي ووينكلر (آتٍ لاحقاً).

15- هاوي (1982: الفصل 4).

16- حوراني (1983: 98).

17- نيومان (2004: 303-330).

18- لمناقشة هذا العمل، انظر العريس (2013: 55-84).

19- الشدياق (1855: 188). انظر خوام (1991).

20- مقتبس في البغدادي وطرابلسي ووينكلر (آتٍ لاحقاً).

21- المرجع نفسه.

22- طرابلسي والعظمة (1995: 34).

23- سعيد (1978: 188).

24- فلوبير (1991).

25- مقتبس في البغدادي وطرابلسي ووينكلر (آتٍ لاحقاً).

26- ماردين (2000).

27- البغدادي (1999).

28- الشدياق (1855: 15).

29- المرجع نفسه، 72-73.

30- عاشور (2009).

* * *

-7-

الفكرُ الليبرالي و«مشكلةُ» النساء

القاهرةُ، تسعينياتُ القرن التاسعَ عشرَ

مارلين بوث

في متابعته تأثيرَ نشوء الأفكار وهجرتَها وانتشارَها حول مجتمعات الشرق الأوسط في أواخر القرن التاسعَ عشرَ إلى منتصف العشرين، ركز ألبرت حوراني على الأصوات الحادة والبعيدة المدى في كتابه الذي يُعدّ كلاسيكياً الآن (**الفكر العربي في العصر الليبرالي**). وحفز النشاطَ والإنتاجَ الفكري لدى الذين بدا أن لديهم أعلى مقدرةٍ، وشكلوا حواراتٍ متجاوبةً اجتماعياً أحدثت -وتُحدث أحياناً- مواقفَ ليبراليةً مؤثرة بين العديد من المفكرين والسياسيين العربِ قبل الحرب العالمية الثانية. وبالتركيز على أبطال الفكر الليبرالي العربي (الذكور بالتأكيد)، فضل حوراني التعاملَ بشكلٍ مركز مع كتابات القليلِ منهم بدلاً من مراجعة فئات المفكرين والكتابِ الإناثِ والذكورِ -الأقلُّ شهرةً الآن، وآنذاك أيضاً في الغالب- الذين ملؤوا أعمدةَ الصحافةِ اليوميةِ القوميةِ الجديدةِ في تسعينيات القرن التاسعَ عشرَ وما بعدها، وأسسوا صحفاً ومجلاتٍ خاصةً بهم، منتجين قدراً كبيراً من التعليقات على قضايا العصر.

وتتأملُ هذه المقالة ما قد تكون عليه نتائجُ التسللِ داخلَ كتلةٍ متشابكةٍ من الإثارة الفكريةِ المغمورةِ التي ردَّ عليها أشهرُ المحاورين الليبراليين، وتنقلوا فيما بينها. وأنا أركزُ على الإدارة الاستطراديةِ للجنسِ والنشاطِ الجنسي، المميزةِ الآن بأنّها توسطتْ بقوةٍ بين رداتِ فعلِ المفكرينَ المصريينَ على الإمبريالية والحداثةِ[1]. وأنا أفعلُ ذلك لا ببحثِ كتاباتِ قاسم أمين (1863-1908) الشهيرِ والخلافيِّ أو غيرِهِ من الرجال المحتفى بهم آنذاك؛ بل بدراسةِ الإسهاماتِ السابقةِ والمعاصرةِ من الكتّاب في الموضوع لنشر كتاب أمين المُحرِّضِ الشهيرِ عام (1899) (**تحرير المرأة**).

وكان ألبرت حوراني مدركاً لحدود منهجِهِ المختارِ: التحليلُ بعمقٍ لوجهاتِ النظرِ المكتوبةِ المنتقاةِ لعددٍ من المفكرين المتشبثين بمسألةِ كيفيةٍ يجب أن تحاورَ بها المجتمعاتُ العربيةُ القوى والأفكارَ والأعمالَ الفنيةَ الماديةَ والمرتبطةَ بأساليبِ الحياة والفلسفاتِ الأوربية. ومن المفيد إعادةُ قراءةِ «مقدمةِ إصدارِهِ الجديدِ عام 1983» لكتاب (**الفكر العربي**)؛ إذ يعيدُ تقويمَ مشروعِهِ بعد عشرينَ سنةً، مؤكداً قناعتَهُ بأهميته، لكنّه يقترح طرقاً لإمكانيةِ توسيعِهِ وتعميقِهِ وتعديلِهِ. وأنا أفكر فيما يدعوه حوراني «جيلَهُ الثانيَ الممتدَّ تقريباً بين عامي (1870) و(1900)»، الذي لم تكنِ المسألةُ الملحةُ لديه، كما ناقش، إن كان سيقبل التغييرَ بل، بالأحرى بشكلٍ أوليٍّ، الحاجة إلى «إقناعِ أولئك المُشكِّلينَ في قالبٍ جديد فظلُّوا قادرين على التمسكِ بشيءٍ من ماضيهم». وهو يلاحظ أيضاً الأهميةَ المستمرةَ لمشروعٍ لم يتولَّهُ، موسعاً أفكارَ «الذين ظلوا يعيشون في عالمهمُ الفكريِّ الموروثِ، والذي كان هدفُهُ الأساسي المحافظةَ على استمرارية تقليده»[2]. وأتأملُ في هذا الفصل نصين هدفا بوضوح إلى لفتِ اهتمامِ جمهورٍ أوسعَ بهذه القضايا الملحةِ، بل إحداثِ جمهورٍ جديد بالخطاب المباشر والتوجيهِ الصريح؛ بمعنى تفعيل الصيغ الأكثر تجريداً للمفكرين الذين حددهم حوراني في مجموعةٍ أوسعَ (قليلاً) من القراء. ومَيّزَ حوراني أيضاً وقدّر، لكن لم يتحرَّ، مسألةَ كيفيةِ

انتشارِ هذه الأفكارِ بين الجمهور، وماذا يمكنُ أن تشكل مضامينُها بالنسبة إلى اليومي؛ لأنها «أثارتْ أسئلةً عنْ كيفيةِ تمييزِ الرجالِ والنساء لأنفسِهمْ، وماذا يمكنُ أن يفكروا حول الحياةِ الإنسانية»[3].

ويختلفُ الكتابان اللذان أبحثُهما هنا شكلاً وموضوعاً. أحدُهما نصٌّ هجينٌ ظهر من مسارات تعليمية وعلمانيةٍ جديدةٍ، وخطاباتٍ اجتماعيةٍ علميةٍ، بشكلٍ أدبي منتقىً ومُعَدّلٍ. والآخرُ أصبح جزءاً لا يتجزأ مما كان سيبدو إطاراً استطرادياً مألوفاً أكثرَ بالنسبة إلى قراءِ تسعينياتِ القرن التاسعَ عشرَ، عن واجباتِ المؤمن (المسلم). وعمل عبد القادر مراد وعبد الحليم محفوظ (**الغادةُ المصرية**) (1899)[4] روايةً تعليميةً تطورُ بلاغةَ التدخّل في ممارساتٍ معاصرةٍ أحاديةِ الجنس. وعمل حسين فوزي (**السراجُ الوهاجُ عن ذكر العوائد وحقوقِ الزواج**) (1314هـ) (1896)[5]؛ وهو عبارة عن بحثٍ في عقد الزواج والحفاظِ عليه، يتضمن نقاشاً جدلياً ودليلاً سلوكياً معاً. وإنِ اختلفا، فإنَّ كليهما يتشاركان في مناقشة دنيويةٍ حول سماتِ الأسرة، ومعنى «زواجٍ منسجمٍ» ومخاطرِ تربيةِ المراهقين في عالمٍ سريعِ التغير. ووجودُ الفكرِ الأوربيِ في هذين العملين أوضحُ (مع أنه موجز) في أحد الكتابينِ من الآخر، ويَبرزُ في مهاراتٍ فنيةٍ وتعبيراتٍ اجتماعيةٍ خاصة، بدلاً من كونه مجموعةَ أفكارٍ يجبُ العمل بها. ويتوازنُ هذان العملان بطرقٍ مختلفةٍ بين «عالمٍ فكريٍّ موروثٍ» و«فكرةٍ ليبراليةٍ»، ويتصارعان للمحافظة على سمات الأولِ المتعلقةِ بترتيباتِ الجنس لكنهما يعترفان بأن الثانيَ يبقى واضحاً إلى حد كبير في حياة المصريين اليوميةِ. وكما تَبيّنَ، بالنسبة إلى العديد من الأزمنة والأماكن، دمجتِ «الفكرةُ الليبراليةُ» في جذورها الإيديولوجية، وفي وجهات نظرِ صُنّاعها الاجتماعيةِ -وفي الحقيقة بُنِيتْ على- فرضياتٍ ومؤسساتٍ أبوية شكلتْ خطاباتٍ ليبراليةً (ليست متحرّرة جداً عادة) حول أنظمة الجنس. وساعدتِ التعبيراتُ الصريحةُ أوِ المرنةُ لوظائفِ أحاديةِ الجنس، والحرياتُ والأنشطةُ الاجتماعيةُ المتاحة، على زيادة تثبيتِ «المرأةِ»

و«الرجلِ» (وبشكل عشوائيٍّ أكثرَ، النساء والرجال) في مواقعَ اجتماعيةٍ منظمةٍ ومتكيفةٍ هرمياً إلى جانب مسارات الجنسِ والطبقةِ، واعتبارِ النشاطِ الجنسيِّ المعياريِّ المغايرِ واجباً وطنياً وعصرياً[6].

ولم ينشأ كتابُ قاسم أمين (**تحرير المرأة**) من فراغٍ استطرادي، وإنْ صُنِّفَ في عشرينيات القرن العشرين كونه «مؤسساً للنسوية المصرية». كما لاحظْنا، أنا وعلماء آخرون لبعض الوقت، أنَّ المفكراتِ مثلَ عائشة تيمور وزينب فواز ومريم مكاريوس يكتبنَ في هذه الموضوعات، مثلَ النساء في تركيا، وأنَّ المفكرين والموظفينَ الإداريينَ الذكورَ مثلَ: بطرس البستاني في سورية العثمانية، ونامق كمال في العاصمة العثمانية، ورفاعة الطهطاوي وعلي مبارك في مصر، قد شجعوا علناً التدريسَ الرسميَّ المؤسساتي للطفلات منذ أربعينيات القرن التاسعَ عشرَ. لكن الاعتراف جاء أبطأَ بحقيقةِ أن نقاشَ الجنس تخلل المجالَ العام الصاخبَ حديثاً في تسعينيات القرن التاسعَ عشرَ، وتضمنتْهُ الصحافةُ الدورية غيرُ الرسمية المنتشرةُ بسرعة والقطاعُ الخاص الناشئ لنشر الكتب. والكتّابُ الأقل شهرة، خصوصاً الذين يكتبون في نشراتٍ دوريةٍ غيرِ (المقتطف) و(الهلالِ) المراقبتَينِ غالباً، مجردُ مظاهرَ نادرةٍ في الأدب البحثي. ومع ذلك بأشكالٍ عدةٍ (الافتتاحيات ومقالات الصحف والأخبارُ التي تذكر الأحداث والجرائمُ اليومية، والشعرُ المنشور (بالعربية «الكلاسيكية» والعامية)، والرواياتُ (المترجمةُ و«المُعَرّبةُ» والمكتوبةُ أولاً بالعربية)، والسِّيَرُ الذاتية، والترجمةُ، والتعليقُ النصي أوِ التحليلُ التاريخي) انتشر الاهتمامُ بالجنس بأنه مؤسسةٌ تنظيميةٌ للمجتمع في كل مكان.

وانضم كتابُ أمين -بدلاً من أن يبادر- إلى نقاشٍ محتدم. وفي مكان آخرَ، قمتُ بتحليلِ بحوثٍ وقصصٍ تاريخية وسيرٍ ذاتيةٍ لاستعمالاتها التاريخَ كمداخلاتٍ معاصرة في سياسة الجنس خلال العقدِ الثاني لمصرَ حين كانت ملكيةً استعماريةً بريطانية، وتأملتُ ذكرَ أخبارِ الصفحةِ الخلفيةِ والمحليةِ في (المؤيد) والوطنيةِ واليوميةِ بسبب الاهتمامات نفسها[7]. وبتناول موضوعِ

روايةٍ تعليميةٍ وبحثٍ واسعِ النطاق حول الممارسات والواجباتِ في الزواج، هل يمكننا إعادةُ النظر في الخلاف الذي أثاره كتابُ أمين (**تحرير المرأة**) في ضوء التاريخ السابق له مباشرة؟

إسباغُ الطابع الروائي على السلوك:

كان عبد القادر مراد وعبد الحليم محفوظ طالبَي طبٍّ (من طلبة الطب كما دعيا نفسَيْهما على صفحة العنوان). ومثلَ عدةِ رواياتٍ في تلك الأيام، وضعتْ روايةُ (الغادة المصرية) شخصيةً أنثويةً شابة في مركز العمل، مشيرةً إلى هذا الموقعِ المحوري بجعل الرواية على اسمها (المجهول)[8]. وكانت أعمالٌ معاصرة قدِ استذكرتْ تواريخَ مختلفةً للبحث عن أصل سياسة الجنس، مثلُ كتاب علي جلال عام (1308هـ) (1890- 1891) (**محاسنُ آثار الأوليين فيما للنساء وما عليهن في قوانينِ قدماء المصريين**)؛ وكتاب حبيب أفندي الزيات الدمشقي (**المرأةُ في الجاهلية**) (1899)؛ وكتاب الشيخ حمزة فتح الله (**باكورةُ الكلام على حقوق النساء في الإسلام**)، وظهر أيضاً عام (1308/ 1890)، وهي موجهة بشكل واضح إلى جمهورٍ مذكّر ومثقّفٍ جداً، وعالميٍّ إلى حدٍّ ما[9].

وفي المقابل، تتوجهُ رواية (**الغادة المصرية**) **إلى** جمهورٍ محليٍّ ومن الجنس الآخرِ، ولو بهرميةٍ معينةٍ لمن تخاطبهم. ولكن مراد ومحفوظ مثلُ المؤرخين الهواة، كتبا (**الغادة المصرية**) على شكل مداخلةٍ تربوية بتوجُّهٍ سياسي واضح. وهي تظهر تداخلاتٍ صريحةً بصوت راوٍ خارجي (واضح أنه للمؤلف). ويصنفها هذا مع روايات أخرى آنذاك. وكانتِ القصةُ الخياليةُ المَصوغةُ وفق الأعمال الأوربية، المترجمةِ أوِ المُعَدّلة عنها أحياناً (مع عزوِها أو من دونه)، شكلاً معبراً ناشئاً في النصف الثاني من القرن التاسعَ عشرَ، في سورية العثمانيةِ ومصرَ. ودمج العديد من هذه الأعمال التعبيرَ بالكتابة الصريحة مع التوجيه، وكانت مكتوبةً بشكل واضح للتعليم والتسليةِ

(كما كان يوضحُ مؤلفوها غالباً في مقدمات دفاعية نوعاً ما، مع الأخذ في الحسبان أنّ الرواية ظلتْ آنذاك نوعاً أدبياً موضعَ شك). وتقع روايةُ مراد ومحفوظ بشكل أوضحَ على الجانب التعليمي للممارسات المختلفة المُتَضَمَّنَةِ تحت تصنيف الرواية مع دعوتها الضمنيةِ إلى السرد الخيالي (كان التعبير مستعمِلاً أيضاً للنصوص المكتوبة مسرحياتٍ أساساً).

وتجري أحداثُ قصتهما في الماضي الحديث، وهو اختيارٌ ملائم للذين يريدون انتقادَ الممارساتِ الحاليةِ، ويحافظون على قصةٍ ذات بُعدٍ دنيوي. ومع ذلك، لا يشيرُ اختيارُ الخلفية كاستراتيجية مرتبطة بنقد ترتيباتِ الجنس إلى رغبةٍ في بدء تحقيق تاريخي أو إلى تقويم تواريخ المصريين أو العربِ أوِ المسلمين في حد ذاتها. وكما ذكر مؤلفو أعمالٍ أخرى آنفاً في هذا الفصل، يستعمل مراد ومحفوظ التاريخَ بقصد الحاضر؛ لكن في هذه الحالة بصورةٍ مبهمةٍ، لمجردِ ترتيبِ المشهد. وإنْ سمَّيَا نصَّهُما «سرداً [خيالياً]»، فهو هجينٌ: جزءٌ قصةٌ، وجزءٌ كتيبٌ للإقناع، وجزءٌ دليلٌ لتربية الأبناء، من العناية الأبوية إلى اختيار زوجٍ للابنة وما يتجاوز ذلك. وهو يضفي الطابعَ القصصي على المخاوف -القلق في الحقيقة- حول النساء والفتيات والعائلةِ والزواجِ، والممارساتِ الطبيةِ الشعبية التي انتشرت كثيراً في الصحافة، ومن المنابر، وفي صالات الاستقبال.

ولا تظهر (**الغادةُ المصرية**) التعبيراتِ الذكوريةَ بشكلٍ محدد للمخاطبة التي تميز إحساسَ المؤرخين بالقراء. وفي الحقيقة، لأنها عملٌ شبهُ خيالي، توحي برغبة في الوصول إلى أوسعِ جمهورٍ ممكن، وتنشر في النص التركيبَ الشائعَ آنذاك ولاحقاً للذكور الذين يتصرفون كونهم موجِّهين «ببراعةٍ» للشخصيات النسائية؛ تماماً كما رأى المؤلفان نفسَيهما وهما يتصرفان خارجَ النص، بتأكيد سلطة الأطباء (الذكور) على القابلات والأمهاتِ الحواملِ (الإناث)، وهي الفكرة التي تتخلل القصة. ويعرض الخطابُ الطبي نموذجاً للنقاش، وزعماً بمرجعيةٍ احترافيةٍ، ودعوةَ القراء لاستيعاب الرواية كونها

دليلاً للمساعدة الذاتيةِ، وموجهاً لأبوة الفتيات. وعلى نحو مماثل، يُشكّل البناءُ الهرميُّ للخطاب في النص زواجاً يتبع نظاماً أبوياً «حديثاً».

وتعرضُ مقدمة الكاتبَين مجموعةً عامةً من التعريفات والتطلعاتِ المؤثرة: الفخرُ والإيمانُ المتفائل بالوطن، والدفاعُ عن ممارسات شعبية محلية، والحماسة الإصلاحية لإدخال المصريين في مسار (المؤلفين)، والثقة في القدرة الإرشادية للكلمات، وخصوصاً القصة. وكما أتى ذكره، كانتِ الروايةُ جديدة تماماً، وعُدَّت بشيءٍ من التردّد نوعاً أدبياً آنذاك. وتجسدتْ جزئياً منَ التآلف مع نماذجَ مماثلةٍ من الكتابة في أوربا؛ لا بالضرورة تفضيل الرواية الأفضلِ، حين كان كلٌّ من غزو بريطانيا لمصرَ عام (1882)، وإسباغ الطابعِ الأوربي المزعومِ على نخبة الشباب الحضريين المصريين، يتعرّض لهجوم حاد جداً. ومع ذلك، يوحي تجاورُ أهدافِ المؤلفين المتزنةِ مع نوعٍ أدبي «عابثٍ» بأنّ قوة القصةِ التعليمية الكامنة -بإحداثها تطابقاً بين المؤلفين والجمهورِ والشخصياتِ، وتباهي الكاتبِينَ بقدرتها على توجيهِ القراء وتغييرِهم بشكل غير مزعج- قدِ اعترف بها الكتابُ والقراء في مصرَ خلال تسعينيات القرن التاسعَ عشرَ.

فكلُّ شخصٍ يحب وطنَهُ ويتمنى أن يتمتع بالعلو والتقدمِ يجب أن يدافع عنه بحدودِ قدرته ضد كلِّ ما يفسدُهُ أو يجعلُ الآخرين يحتقرونه ويهزؤون به وينتقدونه. ومن المعروف جيداً أن الغرورَ والكلامَ التافهَ والخداعَ والمكرَ رائجة جداً بيننا: كم هم محظوظون أتباعُها، وكم هو صادقٌ كلامهم، وكم هي صحيحةٌ آراؤهم! وبين هذه الموضوعات السخيفةِ من الحوار والواسعةِ الانتشار يعاملون ويعالجون الهستيريا -أوِ الأرواحَ- بتعاويذِ الليل والبخورِ وجلساتِ الزار [طقوس طرد الأرواح]. ومن المألوف وجود ربِّ عائلةٍ حضريةٍ مصرية لا يشتكي مما تفعله الكودياتُ [عريفاتُ الزار] مع نسائه. لكنّهم [الرجالُ] يجبُ أن يستسلموا لهن [أي لنسائهم] إما لأنهم لا يعرفون شيئاً عنِ المرض وعلاجِهِ الصحيح، وإما لأنهم يصدقون أكاذيبَ أولئك الوغْداتِ [عريفاتُ الزار].

ولما كان انتشارُ هذا الغباء بيننا أحدَ أسبابِ الازدراء الذي يدفع الآخرين للسخرية منا، ولأنه يهدر الكثيرَ من الوقت الثمين، فإنّنا نعتقد أن أفضل طريقةٍ لإلغاء هذه الحكاياتِ والحماقاتِ الطويلة واستئصالِها من بيوتنا شرحُ هذا المرضِ بطريقة بسيطة سهلةِ الفهم... وهكذا سيعرف الجميع أن الهستيريا مرضٌ مثل الأخرى كلِّها، وعلاجُهُ في أيدي الأطباء. ومن أجل إثارة رغبةٍ لدى الجماهيرِ لقراءة ما نكتبُ، وضعْناهُ على شكل رواية. وها هو: مقدمٌ منا للقراء[10].

ومن الواضح أن اهتمام مراد ومحفوظ لا بكتابةِ الرواية في حدّ ذاتها (والنصُّ نفسُهُ يوحي بأن القصة لم تكن موهبتَهما)، بل بتحديدِ الشكلِ الذي سيجذبُ «الجماهيرَ»؛ من المحتمل القراء أو المستمعون من الإناث والذكورِ كذلك. وفي هذا تكمن إشارةٌ إلى جمهورٍ مزدوج: تلك «الجماهير» تحتاج إلى التعلم، والنظراءُ المتنورون ومنهمُ الذكورُ يمكن للمؤلفَينِ توضيح نفسَيهِما لهم، مع بقاء «الجماهير» بثباتٍ في بُعدِ الشخص الثالث. وتتيح لنا بنيةُ المقدمةِ والحكايةُ نفسُها فهْمَ أن الروايةَ تعمل على مستويين، بشكل تفاعلي: لكونها تحذيراً ممتعاً موجهاً إلى «الجماهير»؛ بل أيضاً لكونها دليلاً تعليمياً موجهاً إلى الرجال الذين «لا يعرفون شيئاً عنِ المرض» لكنهم مستعدون للإصغاء إلى أطباءَ (ذكورٍ) وبعد ذلك توجيهُ البقيةِ، أو ربما قراءةُ الروايةِ بصوت عالٍ للزوجات والأمهات والأخوات والفتيات. ويضم مستوىً آخرُ من الخطاب، الذي يربط المؤلفَينِ بأشهر المفكرين الإصلاحيين في عصرهما، «الآخرِينَ الذين يهزؤون بنا»، المراقِبينَ الأوربيين الذين يتضمنون موظفين استعماريين. وكان قاسم أمين وآخرون واعِينَ إلى حدٍّ كبير لهذا الجمهور الأخيرِ[11].

ويشار إلى هذا الوسيط الذكرِ منذ البداية كونه هدفاً أساسياً لخطابِ الإقناع من المؤلفين. وبتكرار مقدمتِهما التحريضية، يسمي المؤلفان فصلَهما الأولَ «تكمنُ سعادةُ الرجال في سلامة النساء»[12]. ومن مصلحة الرجال

الاهتمامُ باحتياجات النساء؛ وسعادةُ الرجال مهددةٌ بالضياع في المقام الأول هنا، مثلَ الفكرةِ ذاتها المتعلقةِ بما يُوجِدُ الرجلَ القويم. وتعني السعادة كلاً من الرضا العاطفي واليسر المادي؛ ويبين الصلاحُ حالةً جسديةً سليمة وصحية وموقفاً تجاهَ الأمانة الأخلاقية والاستقامة الاجتماعية القابلة للإثبات علناً. وتتلازم في هذه الحكايةِ الحالاتُ الجسدية والعقلية والأخلاقية؛ ويشير المؤلفان طالبا الطب إلى أن الأجساد السليمةَ والعقولَ السليمةَ تصنع معاً أمةً سليمةً؛ مع إشراف يقِظٍ من المهنة الطبية الذكرية الناشئة. ويُبرزُ الاثنان شخصيةَ الأفندي القصصيةَ الصاعدةَ مع إحساسٍ بالواجب الوطني في تناغمٍ متلائم مع مهنتِهما، ومحددَينِ بحزمٍ الجنسَ والطبقةَ في إحساسهما بكيفيةِ تعليمِ الرعايا المصريين ومكانِهِ. ويشكلان ما فسرته لوسي ريزوفا وويلسون جيكوب بأنّه «ذكورةُ الأفندي» في شكلها المبكر[13]. ومن سياسةِ موقع جنس سليم، يعرضان خطاباً علمياً للحداثة يستند إلى نص مكتوب عن الحب الرومانسي يؤيد الفكرة الليبرالية لتعليم الفتيات الرسمي، وينشران المعلومات المثالية حول وحدة نواة الأسرة الناشئة المبنية على العلاقة بين الجنسين لتثبيت السلطة الأبوية الذكورية والعمل المنزلي الأنثوي كون ذلك مخططاً لأمة سليمة ومعافاة.

وكما أتى ذكرُهُ آنفاً، مثل العديد من روايات ذلك العصرِ، تبدأ القصة في ماضٍ حديث جداً، وتنشرُ نماذجَ بلاغيةً تقليديةً، من مثلِ قصائدَ مقحمةٍ تسترسلُ في لحظاتٍ من الوصف النثري والسجعِ (النثرُ المقفّى، والإيقاعيُّ بشكل مثالي). والخلفيةُ نموذجية تماماً[14]: قصرٌ فخمٌ حضريٌّ محاطٌ بحديقة ينبهنا إلى مكانة الشخصيات، ويوحي التلميحُ إلى حاكم مصرَ الراحلِ بوجهةِ نظرٍ محددةٍ بالطبقات العليا من المجتمع والدولة:

في عصر توفيق باشا الراحلِ، الخديوي السابقِ، انتصب هناك في الشارع [هكذا]... رقم (8) قصرٌ جميلٌ مبنيٌّ كلياً بروعة وفخامة مذهلتَينِ، ومحاطٌ بحديقةٍ عالية من الثمار المتدلية. [وهنا تصف قصيدةٌ القصرَ

والحديقةَ]. وعاش في هذا الصرحِ أحدُ أفضلِ رجالِ مصرَ، المعروفِينَ بالسلوك والسمعة الجيدَينِ: فعَرَفَ الشهرة بسبب العقل السليم والقلبِ الطيب. وبصدقه واستقامته كان ذي قوةٍ أخلاقيةٍ عالية؛ وكونه محبّاً لوطنه كانت عزةُ نفسِهِ عالية جداً. وخلال ما لا يزيد عن (40) سنةً، دلّتْ بنيتُهُ القويةُ ومظهرُهُ الرائعُ على ذكائه الحادّ. وبعمر (28) تزوّجَ امرأةً من أنبلِ العائلاتِ المصرية، جليلةَ النسبِ، وعظيمةَ السلالةِ.

كانت هذه السيدةُ تقيةً ومحتشمة وعطوفة، وأحبتْ زوجها بصدق. ولم تفتقر إلى أيٍّ من أفضل السماتِ والإنجازات ما عدا معرفةَ القراءةِ والكتابةِ. ومع ذلك لم يقلل هذا من قيمتها، لأنها فاقتِ النساءَ الأخرياتِ في اللياقة والأدب والرشاقة والصحبة الطيبة، والتفاني لإرضاء زوجها. وسعتْ بكل جهدها لتلافي كلِّ ما قد يزعجه[15].

إنه النموذج المذكرُ المثالي، وهي الزوجة الرفيقةُ المهتمةُ المثالية، والمثلُ الأعلى للولاء القومي الراسخ. والملاحظُ أنها لا تقرأ ولا تكتبُ (جرى نقاشٌ عنيفٌ آنذاك إن كان على الفتيات تعلمُ هذه المهاراتِ، وإلى أي مدىً). فهذا سيؤثر في تربية ابنتها بشكل عكسي. ولكن يبدو أنهما تصورا الزواجَ الحديثَ المثالي كما يتصورهُ المفكرون الذكورُ في ذلك العصرِ، زواجاً مبنيّاً على التعاون والاحترام المتبادلَينِ، لكنْ حين تدرك المرأة جيداً أن رفاهيتَها تعتمد كلياً على زوجها. وإذا كانا متشاركَينِ، فإن مصالحَهما متآلفةٌ، ولا يوجد شكٌّ في مَنْ له السلطةُ، ومَنْ يقرر تلك المصالحَ، ومَنْ عليه الإرضاءُ الأكثر.

وكانت تهتم بأولوياته وتحبُّ ما يحب. وبهذه السماتِ الرائعة، والشخصيةِ الممتعة والميولِ المحترمة، انجذب زوجها كلياً إليها، ومنحَها قلبَهُ، ووقف مستعداً لصَونِها ولتحقيق كلِّ رغباتها.

واستمرا على هذه الحالة المتبادلةِ من المودة والسعادةِ... لأنه لا سعادةَ تعلو على حياة يومية مستندةٍ إلى الوفاق مثلِ التي يعمل فيها كلٌّ من الزوجين

لمصلحة الآخر. ولا خلافَ في أن سعادةَ الرجل في الحصول على زوجةٍ سويةٍ وصالحةٍ، زوجةٍ ذكيةٍ تعرفُ أن سلامتَها الأخلاقيةَ والجسديةَ مستمدةٌ من سلامته الأخلاقية والجسدية، وتأتي رفاهيتُها من رفاهيته، وراحتُها ورضاها في راحته ورضاه. وتعرفُ أن داخل الشخص لا يمكنُ أن ينتظم جيداً، ولا يستطيعُ المتابعةَ على أساس الاستقامةِ والكمالِ، ما لم تَحسَبِ المرأةُ زوجَها شريكَها في الحياة وتعرفْ أنَّ الاشتراكَ الأفضلَ مصلحةٌ لهما.

ومن المؤسف، مع ذلك، أن نرى العديداتِ من نسائنا المصرياتِ يعتبرن أزواجَهن مجردَ رفاق مؤقتِينَ، ويعتقدن أن صدورَ كلمةٍ واحدة من فم [زوج] في لحظةِ غضبٍ يصبح مسوِّغاً للانفصال. وهكذا نرى النساءَ ينصبُّ اهتمامُهنَّ على أنفسهن فقط، ويهدرنَ مصالحَ أزواجهنّ بإهمال، ويصبحنَ خبيراتٍ في شراء جميع أنواع الزينة والحلي الرخيصة، دون اهتمامٍ بكون الزوج قادراً على تحمل تلك النفقاتِ أو لا. ولا يبالِينَ إن كان سعيداً أو تعساً ما دام لديهن سببٌ وفيرٌ للرضا[16].

لاحِظْ سرعةَ انتقالِ هذه الرواية إلى الشرح التعليمي المركزِ على سلوك النساءِ، والتعميمَ من الحالة القصصية إلى فئة النساء بشكل عام. ويترافقُ المقطعُ بكتاباتٍ استهدفتِ النساءَ بشكلٍ ناقد للإسراف في التبذير كونه عبئاً على الرجال والأمةِ. والمشهدُ المباشرُ المخطط هنا ساخرٌ في موضعه: ربما لم يكن متعمداً، ولكن يمكن قراءتُهُ، لأنه يذكّر بامتياز الرجال في طلاق زوجاتهم ببضعِ كلماتٍ مختارة جيداً. (أيةُ امرأةٍ لن تنفقَ بقدر استطاعتها من مال زوجها قبل إمكانيةِ صدور الكلماتِ القاتلة؟) ويُقِرُّ المؤلفانِ بعد ذلك بوجود الرجال الذين يرون الطلاقَ استراتيجيةَ مخرجٍ سهلةً حين يجدون أوهى العيوب في زوجاتهم، لكنّهما واثقان من أنه إذا وجد رجلٌ زوجتَهُ ودودةً، وتهتم بحماية ممتلكاته وتؤدي واجباتِها، فإنّه عندئذٍ من دون أيِّ شكٍّ «سيميل نحوَها»[17]. ولضمان أنّ القراءَ سيفهمون بشكل صحيح، ترشِدُ قصيدةٌ مقحمةٌ القراءَ بأنّه مقدّرٌ إلهياً على المرأة بذل أقصى جهدها لإسعاد زوجها[18].

وبينما يعيش هذان الزوجانِ حياتَهما السعيدة، يمر الوقتُ لكن من دون ظهورِ أيِّ حملٍ. ومع بكاء الزوجةِ في غرفتها، تلجأ إلى وسيلة مجربةٍ وحقيقيةٍ.

أحضرتِ القابلاتِ سراً من دون معرفة زوجها، كي توجدَ متنفساً لحزنها بصحبتهن، وتوضحَ أسبابَ ألمها... وأخبرنَها عن علاجٍ ورثنَهُ عنِ الشيوخ المصريين الجهلةِ ونسائِهِمُ العجائزِ. ويعرف كلُّ عالمٍ مجرب أو محققٌ دقيق أن هذه التجاربَ مستعملةٌ قديماً على الناس في كل مكان، حين كان الجهل واسعَ الانتشار سابقاً. وكانت هذه تنفعُ بعضَ الناس، مهما يكنِ السبب... لذلك تناقلتْها النساءُ جيلاً بعد جيل، مع إجراء بعضِ التعديلات وتغييرِ بعض التفاصيل. واستعملها الناسُ اللاحقون الذين ورثوها لكل مرضٍ حتى الذي فيه أدنى تشابه مع الذي كانوا يستعملونها من أجله قديماً.

وثبت أن القابلةَ الجاهلة، مهما كانت تجربتُها واسعةً، لا تستطيعُ تشخيصَ المشكلة بالضبط أيْ تعجزُ عن وصف علاجها الصحيح؛ ولا تعرفُ تأثيرَ الأدوية التي تستعملها ولا الأخطارَ الناتجة إذا أخطأت في استعمالها.

وكانت هذه المرأةُ المسكينةُ قلقة جداً حول حصول الحمل فحاولتْ كلَّ شيء ولو سبَّبَ ألماً حاداً. ووضَّحَ زوجُها أنه لم يكن مهتماً بشأن [الحمل]، بدافع التعاطف معها، راغباً في ألا يكون سببَ إزعاجِها. وكانت تعرف هذا، لكنها عرفتْ أيضاً أنه ينتظرُ الحمل مثلَ رجلٍ مريض ينتظر علاجاً[19].

ويقطع صوتُ الرويّ القصةَ بتاريخٍ مختصر لهذه العلاجاتِ، عازياً بشكل واضح -ولو دفاعياً قليلاً- استمرارَها إلى التناقل الشفاهي للنساء. وهذه مجردُ خطوةٍ نحو «قابلةٍ جاهلةٍ» لا تجاري تجربتُها تشخيصَ خبيرٍ. ويخبر الزوجُ زوجتَهُ بأن عليها مراجعةَ طبيبةٍ [حكيمة]. وكانتِ الحكيمات مدرباتٍ في المدارس الحكومية، ومُجازاتٍ للممارسة في العياداتِ وتنفيذِ مهامَّ قضائيةٍ وإنجازِ واجباتٍ أخرى لازمةٍ في مراكز الشرطة[20]. وكن سيصبحن مساعداتٍ لأطباءَ ذكورٍ (الرجالُ والنساءُ في المؤسسة الطبية التي تديرها

الحكومة يُشجّعون على الزواج فيما بينهم). ومن منظور طالبِ طبٍّ ذكرٍ، كانتِ الحكيماتُ مجازاتٍ رسمياً ويساعدنَ في العمل مع ذلك بشكل موثوق.

لكنها أحضرتِ القابلاتِ، كما توضح. وكان للقابلات حضورٌ أكثر ألفةً للنساء، وثمة دليلٌ على بعض المنافسة في أواخر القرن التاسعَ عشرَ بين القابلاتِ والحكيماتِ المتدربات رسمياً، لأن الحكيماتِ كنَّ في آنٍ واحدٍ بحاجة إلى القابلاتِ (الدايات) الراسخاتِ محلياً للوصول إلى النساء اللواتي يمكنُهنَّ أنْ يُقدِّمْنَهنَّ، لكنهنَّ يرفضْنَهنَّ لأنهن منافساتٌ[21]. وفي الرواية، يوجه الزوجُ الزوجةَ إلى أخطار القابلات، ولماذا يجب أن تفضلَ شخصاً تدرب في المهنة الطبية (مؤلفا الرواية، مثلاً، أو حكيمتُهما المساعدةُ)[22]. وتصبح كلمةُ الزوج موجهةً بشكل مباشر إلى القارئةِ أوِ المستمعةِ: «كنتِ مخطئةً في دعوتهن، ولو عرفتُ لَمَا تركتُكِ تفعلينَ ذلك، لأن شخصاً يسلِّمُ نفسَهُ لتلك الجاهلاتِ يحسبُ حياتَهُ بلا قيمة»[23]. وتقتنعُ الزوجة بسرعة: «الحمدُ لله على نجاتي من أيديهن». ويتذكر الزوجُ «أشهرَ طبيبة في مصرَ» تصل إلى هناك بعد أقلَّ من ساعة وتفحصُها، وهو -الذي يُعدُّ الأفنديَّ المحترمَ بذاته- يقرأ صحيفةً لتبديدِ «عناءِ الانتظار». وفي الشهر التالي «ظهرتْ دلائلُ الحمل... ومنذ هذا الوقت عَمّتْ مظاهرُ الفرح أرجاءَ هذا البيت العظيم»[24].

«ستُدهشُ أيّ عابرِ سبيلٍ كثرةُ العرباتِ الواقفةِ أمام جدران الحديقة، وسيظن أنه في ساحة عابدينَ صبيحةَ عيد الفطر»[25]. لكن مركزَ اهتمامنا (نحن الجمهور) ليس تفاصيلَ الطقوس لما انتشرتِ الأخبارُ السعيدة، ولا مجاملةَ الفرحِ المحيطِ بتشكيل نواة عائلةٍ جديدة. لأننا داخلَ المنزل، نصغي إلى حديثِ الحكيمة المسترسلِ وهي تخاطبُ الأمَّ وتقدم نصيحةً مفصلةً حول العناية قبل الولادة، منِ امرأةٍ إلى امرأة: ماذا تأكلُ وتلبَسُ، ومتى تستحمُّ، وكيف تتابعُ برنامجاً منتظماً و(بشكل حاسم) كيف تتفادى انفعالاتٍ مفرطةً. وعبر متحدثين ذكورٍ (المؤلفَينِ، وربما القراء)، «يسمعُ» جمهورٌ نسائي متخيَّلٌ تلك النصيحةَ أيضاً.

وقد تكون هذه النصيحةُ الطبيةُ الجيدة كلُّها سببَ دخول سيدتنا في المخاض لنصف ساعة فحسب قبلَ ولادة طفلةٍ سليمة، رحَّبَ بها الأبُ: «وصل السيدُ على القطار السريع ذلك المساءَ، ليجد عدةَ أصدقاءَ في المحطة لتهنئته. وفي المنزل، قبَّلَ جبينَ زوجته وبعد اطمئنانه على صحتها، حمل ابنته بين ذراعيه وبدأ يقبِّلُها ويعانقُها، وجرتْ دموعُ الفرح من عينيه. وطلب من زوجته تسميتَها لطيفة»[26].

ويختفي تاريخُ لطيفةٍ بين عمرِ يومٍ واحد وستَّ عشرةَ سنةً وراءَ سلسلةٍ من القصص حول التربية السليمة، بما فيها تأكيدٌ على «الحب الأبوي الذي لم يُعطَ أهميتَهُ المستحقةَ»[27]. وتلي ذلك قصةٌ متضمنةٌ يرويها الأب الذي أحضر أمينة بعمر خمسِ سنواتٍ إلى بيتهم. وهي ابنةُ أحد جيرانهم، محمود، التاجرِ «المشهور»، الذي تدنت مكانتُهُ بسبب وسيطةٍ (سمسارة) دعتِ العاهراتِ إلى بيته واستدرجتْهُ إلى القمار حتى أفلسَ وانتحرَ بشكل مخزٍ. واستقبل أبو لطيفة الفتاةَ الصغيرةَ بدافع ديني (لا نعرف أبداً ما حدث لأمها). وهكذا نتفهم الفارقَ بين الذكورتَينِ الصالحةِ والسيئة، مع درسٍ في أخطار السلوكِ العاق، وهو موضوعٌ تكرر كثيراً في الصحافة المعاصرة[28].

وفي الفصل الرابع، «تعليمُ النساء»، نطلع أيضاً على رغبة الأب في أن تتعلمَ ابنتُهُ القراءةَ والكتابةَ، ودراسةَ أصول الدين والرياضياتِ الأساسيةَ. ويعبر عن هذا في حديثٍ طويل مع زوجته، لأنه -بوصفه زوجاً عصرياً صالحاً- يريد رأيَها (مع أنه نادراً ما يتوقف كي يسمَعَهُ). ويوضح حوارُ الزوجِ والزوجةِ (بصوته) الأهميةَ الحيويةَ للتعليم: «بين أولوياتِ الحياة الآن، كما يعرف كلُّ شخصٍ ذكيٍّ، أن تكون الابنةُ متعلمةً بطريقة لا تتجاوزُ أو تخالفُ الضرورة». وهو بذلك يذكر عنصراً مهماً في جدول أعمالٍ قوميٍّ ظاهر عبَّرَ عنه صوت قاسم أمين والعديدُ من الآخرين. هذا الخطاب الحذرُ حول قيمةِ (بعض) القراءة للبنات يجيب عما كان نقاشاً حاداً جرى في الكتب والنشراتِ الدورية، حول القضية الحساسة المتعلقة بكيفيةِ وجوبِ أنْ تتعلمَ الفتيات، ولأية غايةٍ

وتطلعاتٍ، وإلى أية درجةٍ ومدةٍ، وبأي موضوعاتٍ، وبوساطة مَنْ، وأين؟ أحدثتْ كتبٌ مثلُ **(الغادة المصرية)** هذا الحوارَ في مفرداتها ونقاشها، وأظهرت أيضاً كيفيةَ رؤيةِ الفتيات أهدافاً بدلاً من موضوعاتٍ لهذا التدريبِ. ولمَّحتْ إلى كيفيةِ ظهور مشروعٍ تربويٍّ يفتحُ مجالاتِ معرفةِ مقوماتٍ جديدة وساعد في الحقيقة لتعزيز حدودِ الطبقة والجنسِ بترسيخٍ واضح للمسارات التربوية الأحادية الجنسِ ودعم وحداتِ أسرِ النخبةِ التي يمكن أن تُبقيَ سيطرةَ بعضِ المجموعات الاجتماعية على الدولة القومية المقبلة.

لكن أمَّ لطيفةٍ تتساءل: «ما فائدةُ تعليمِ ابنتنا وهي تملك ثروةً طائلةً وجمالاً رائعاً وأخلاقاً عالية؟... فالتعليمُ قد يبطئ نموها»(29). يسارع الزوجُ بالتعليق أنه لا ينوي «تحويلَها إلى كاتبةٍ بليغةٍ» أو جعلَها «تنقبُ بعمق في العلوم»، بل مجردَ أن تتعلم القرآنَ والكتابةَ والحسابَ الكافية لتأمين «معرفةٍ مفيدةٍ لجنسها في هذه الحياة الدنيويةِ، ولتوسيع فهمِها ومعرفةِ واجبها نحو زوجِها وأبنائها وأقربائِها وكلِّ مَنْ تتعاملُ معهم. وسأجعل مهمتي اختيارَ الكتبِ التي تصل إلى يديها». ويردد ذلك عن كثب أصداءَ نقاشٍ معاصرٍ في الصحافة حول مدى القراءةِ الملائمة للفتاة المراهقة ومحتواها، مثلُ إعلان يبيِّـنُ، بعيداً عنِ السماح للبنات بقدر موسعٍ من المعرفة، كيفيةَ انتشار التعليم في طبقة الأفندية لتعزيز السماتِ الأحادية الجنس في الأدوار والواجباتِ الاجتماعية. ويمكن أن يحدد المجالَ النسوي، ويهيئ زوجاتٍ لائقاتٍ من أجلِ النخب.

ورداً على موضوعٍ ناشئٍ آخرَ في الخطاب العام، يتعهد أبو لطيفة، «مثلما سأعتني بتعليم روحِها وذهنِها، سأثابر على تربية الجسد، لأنني أعرفُ أن عقلاً سليماً يجب أن يكون في جسمٍ سليم»(30). والمحادثةُ مفصلةٌ في إشارتها إلى موضوعاتٍ مألوفةٍ، وتدمج مزايا قراءةِ روايةٍ ومساوئَها، ودروساً يجب تعلُّمها من الممارسات النموذجية لنساء أسرة النبي اللواتي «عرفن كيف يقرأنَ ويكتبنَ»، والفوائدَ التي لدى امرأةٍ متعلمةٍ في تربية أبناء أصحاءَ.

وأمُّ لطيفة (التي، كما نتذكر، لم تتعلم رسمياً) أمٌّ مُحِبّة، لكنها متساهلة

جداً؛ ويضع المؤلفان وصفَ أساليبِها مع موعظةٍ في التربية السليمة. ونتيجةُ ذلك، لا يعطي تعليمُ لطيفة الصغيرةِ المنزليُّ (من معلم ذَكَرٍ اختاره أبوها) نتائجَ جيدةً: «فالأمُّ كانت عقبة أمام أهدافِ زوجها الشريفةِ لأنها اعتقدتْ أن عمله سيفسد أخلاقَ ابنتِها وشخصيتَها». وفي الحقيقة، هي المُفسدة، بإرسالها خادماً للتجسس على المعلم وتقويضِ جهودِهِ التربوية. لذلك، كان على لطيفة بعمرِ السادسةَ عشرةَ، «أن تهتمَّ فحسبُ بالتسليةِ، وتزيينِ نفسها، وأن تنبهرَ بالملابس الرائعة وجمالِها»[31] - وهذا تجسيدٌ لسلوك انتقدته الصحافةُ غالباً وسخرتْ منه وسَبَّبَ معاناةً لأبيها. ولما كبرت فضَّلتِ الخلاعةَ والملاهي -السلوكُ الفاسقُ ومُتعُ أماكن الترفيه- والتبرجُ الغالي وقضاءُ ساعاتٍ أمام المرآة، يبدو أنه نتيجةُ غيابِ التعليمِ والتربيةِ السليمين، لا -كما زعم أحياناً معارضو تعليمِ الفتيات- نتيجة التدريسِ.

وبشكل تدريجي راحتْ تظهرُ على المُراهِقة أعراضُ فقدانِ الشهية وغيابُ انتظامِ الدورة الشهرية وتغييرات في المزاج. وأخبر طبيبٌ ذَكَرٌ، تمّ استدعاؤُهُ إلى البيت، أباها بأنه «مرضٌ واسعُ الانتشار جداً بين النساء»[32]. ومن جديدٍ يخوض القارئُ في استشارة طبيةٍ مفصلة (تفسيرُ أهمية انتظام الدورة الشهرية، وغيرُ ذلك)، ويبدي الأب سلوكاً جيداً بإظهار الاحترام لمهنة طبية (ذَكَرية). ومع مزاجِ لطيفة العصبيِّ، يقول الطبيب (مردداً مقدمةَ المؤلفَينِ): «إنها عُرضةٌ للمرض الشائعِ بين بنات أسرةٍ [جيدة]، الهستيريا المعروفة بين العامة باسم الريح، التي يعالجونها بزيارة المشايخ وجلساتِ الزار المتزايدةِ»[33]. ويصف الطبيبُ تمريناً «في الأماكن والحقولِ والحدائقِ المنعزلة»[34].

ويشير تأكيدُ طالبَي الطب -والتوضيحُ للقراء- الهستيريا إلى تأثرهما بالاهتماماتِ الأوربية البارزةِ آنذاك، وافتتانِ أواخرِ القرن التاسعَ عشرَ بالأمور الذهنية ومسؤوليتِها المزعومةِ عن «فسادِ» البشر، المرتبطِ دورُهُ بفهْم (وخَشْيَةِ) التمددِ الإمبريالي[35]. وفي أوربا العقدِ نفسِهِ تميزتِ النساءُ والفتياتُ خصوصاً (وأحياناً بصورة عصرية) بأنهنّ عُرضةٌ لحالات وُصِفتْ بأنها

«هستيريا» أو «وهنٌ عصبي»، وجرى تفسيرُها بأنها انهيارٌ عصبي ناجم عن عدد كبير من الأسباب (لا تتضمن التأثيراتِ المحتملةَ للتوقعات الأحاديةِ الجنس لحياتِهمُ الحاليةِ والمستقبليةِ في المجتمع، والضغوطِ عليها). ويتضح انتقالُ هذه الفكرة مع نتائجها التنظيمية الأحاديةِ الجنسِ إلى مجتمعاتٍ مستعمرةٍ مثلِ مصرَ عبر التدريب الطبي والكتاباتِ العلمية الشعبية في نصوص مثل الغادة المصرية، فتتَّجهُ النيةُ لمزيد منِ انتشارها في سوق متزايدةٍ من قراء الرواية، بينَهُمُ النساءُ الشاباتُ.

ولكن ربما حان وقتُ الزواج! وبين العديد من طالبي يدها، يختار الأبُ ابنَ باشا، يعرفه صديقٌ للأب لأنه «كان معي في أوربا يدرس القانونَ والآن في المحكمة»[36]. هل سيكون هذا زواجاً منسجماً عصرياً مثالياً آخرَ؟ يبدو هكذا: فبعد سماعِ لطيفة محاضرةً من أبيها حول الزوجية السليمة، تتحول بمعجزة إلى امرأة شابة ناضجةٍ حسنةِ السلوك وزوجةٍ مطيعةٍ تماماً. لكنَّ الأوقاتَ الطيبةَ تدوم فقط حتى يلتقيَ محمد بك، الزوجُ الشابُّ، بالآنسة تيريز في بيت صديقٍ أعزبَ[37].

وأخيراً، بعد ملاحظة إهمالِ زوجِها الغائبِ غالباً، تستعين لطيفةٌ وأمُّها بمهاراتِ كوديةٍ، أو عريفةِ الزار، من دون علم أبي لطيفة. ويقدم هذا فرصةً لوصف الزار بالتفصيل، من النساء اللواتي يُدِرنَهُ وأساليبِهن في الإقناع، إلى النفقات الناجمة؛ وهي طريقةٌ أخرى يقال إن النساء يُهدِرنَ فيها مواردَ الأزواج والآباء. ويتهمُ الوصفُ ارتباطاتِ النساء والمعرفةَ الشفاهية لهنَّ وسذاجتَهنَّ المزعومةَ. ويتقوض موضوعُ التعليم نوعاً ما بكونه قوةً تهذيبية من موعظةٍ حول مسؤوليةِ النساء في علاقاتِ الحبِّ (غيرِ المشروعة)، والتي يبدو أن المؤلفَينِ يقترحان إمكانية تفاديها بالعزلة فقط. وإذا ضل الزوجُ الطريقَ، فهذا عيبُ النساء الأوربيات، وتصبح كلماتُ محمد بك النهائيةُ لحبيبته المتقلبةِ اتهاماً موجهاً لجميع النساء، مع صدى القرآنِ وقصصِ القدماء المنتقلةِ شفاهياً: «ويلٌ للنساء وكيدِهنَّ، إن كيدَهنَّ عظيمٌ». لكن محمد بك

يظل أوضحَ في بغضه للنساء، مستهدفاً شخصيةً نسائيةً تقف بالتوازي مع قدرة أوربا المزعومةِ في الإفساد والتدمير، ومع قدرة فئةِ النساء باختصار: «النساءُ شياطينُ خُلقنَ لنا نعوذ بالله من شر الشياطينِ»[38]. فأوربا تقوض الانسجامَ الزوجي والاستقرارَ الاجتماعي، حتى إذا قدمتِ اللغةَ الخبيرةَ لهذه الرواية الطبية. والزوجُ الشاب هدفُ النقد هنا، لكنْ ضمنَ سياقِ اتهامِ المؤلفَينِ العامِّ لثقافة النساء، وهو ضمنياً نتاجُ أمِّهِ الغائبةِ (والجاهلةِ كما يبدو)، وفي نقلةٍ أكبرَ، نتاجُ الأرستقراطية المصرية، كونه ابنَ باشا. وإنْ لم يُظهِرِ المؤلفان تعاطفاً مع الطبقات التي دون مستواهما، فإن نقدهما لطبقة مصرَ الراقيةِ كان يكفي لترك مجالِ قابليةِ الحركةِ الصاعدة التي أراداها.

وفي النهاية، تنبهتِ الابنة بأن الزار خداعٌ. ويوضح أبوها، المسمى الآن «الأستاذ»، ربما إشارةً إلى وضعِ اجتماعيٍّ كأفنديٍّ متعلم من عائلة إقطاعية، والثريِّ بما يكفي للعيش في قصرٍ، أنه إذا كان «الصبيةُ والفتياتُ المصريون متعلمِينَ فلا شك أن عقولَهمْ لن تتقبل هذه الأمورَ الحمقاءَ بعد التنوير... ويمكن أن نبدوَ أمام العالم المتحضر متباهِينَ ومحترمِينَ»[39]. فالمسألةُ، إذاً، لا مجردُ الصحةِ الجسديةِ والعقليةِ للمصريين، أو فكرةُ التعليم كونها لقاحاً ضد القبول التام للممارسات الموروثة أوِ الأساليبِ الأوربية، إنما هي سمعةُ مصرَ ذاتِها في العالم الحديث، فسلامتُها الوطنيةُ مهددةٌ على حد سواء بالممارسات المحلية المتلقاة والوجودِ الأجنبي (والنسائي) الفاسد.

وتتبنى لطيفة حكمةَ أساليب أبيها، وتستدعي طبيباً ذَكَراً. (يجب أن يكون واضحاً حتى الآن للقارئ أن الروايةَ كلَّها إعلانٌ موسعٌ لمهنة مؤلفَيها). ونحن لا نعلم أبداً إن كان الزوج الضالُّ سيعود -ويتمنى المرءُ ألا يفعل ذلك، وإنْ علِمْنا بتوبته- لكن لطيفة وأبويها متحررون من قبضات النساءِ العجائز والشيوخِ المشبوهين، ويواجهُ القارئ خلال ذلك بياناتٍ في تربية الأطفال وتعليمِ الفتيات، وأهميةَ ترك الخطيبين يتعرفُ كلٌّ منهما إلى الآخر، وأسبابَ «الهستيريا» ومعالجتَها.

وهكذا، ترسم **(الغادة المصرية)** صورةَ تاريخٍ معاصر لأفكار منافسةٍ في كيفية تنظيم الإطار الاجتماعي والمحافظةِ عليه سليماً، عن طريق أجساد وعقولِ النساءِ الشاباتِ المتميزاتِ اقتصادياً واجتماعياً (والرجال الذين يوجهونَهنَّ)، كلُّ ذلك من منظور مؤسسةٍ ذكوريةٍ حديثةٍ متكيفةٍ ذاتياً. فإنَّ مصدرين للمعرفة والإحياءِ الاجتماعي البدني مهددان بالضياع: المعرفة الشعبية المُجَسَّدة في النساء الأكبرِ سناً و«الشيوخ الجاهلين» و«القابلات الجاهلات»، وحياة النساء العامة وشبكات التواصل، مقابلَ المهنةِ الطبية (الأطباء/الحكماء وبدرجةٍ أقلَّ الحكيمات) وترسيخ رفاهية الدولة. وتدعم هذا البرجوازيةُ الذكوريةُ المحترفة وطبقةُ الإقطاعيين الأرسخُ والأقدمُ لكنِ المتنورةُ. ويُعَدُّ أبو لطيفة نفسُهُ عضواً في كليهما. ولْنتذكرْ أنه خرج لتفتيش أراضيه الزراعيةِ وزوجتُهُ في المخاض، حتى إذا قامَ أيضاً بتمثيلِ هوية الأفندي/الأستاذ.

وانضمتِ **(الغادة المصرية)** إلى حوارٍ بدأ في أواخر ثمانينيات القرن التاسعَ عشرَ حين ارتفعت أصواتٌ تنتقد الزار والممارساتِ المرافقةَ له. وهذه نقطةُ تقاطعِ موضوعيةٌ ونقديةٌ تجمعت حولها إشكاليةُ علاقاتِ الجنسين والنظامِ الأحادي الجنس للمجتمع في تسعينيات القرن التاسعَ عشرَ. وكان الزار مؤشراً مفصلاً مسهباً لممارسات الاستهلاكِ المرفوضةِ والعتيقةِ (النساءُ مستهلكاتٌ نشيطات والرجالُ ممولون سلبيون)، وللنساء اللواتي يتعذر ضبطُهنَّ جنسياً ومالياً (وخَطِراتٌ في محافلهن). والمفترضُ دعمُ النقيضِ المتمردِ على تلك الحداثة كلِّها وتقديمُهُ. وكان أيضاً مؤشراً لهرميات طبقية ذاتِ طابع عرقي، لأن العديد من عريفاتِ الزار كنَّ سودانياتٍ؛ وثمة اقتراحٌ بأن الزار أتى إلى مصرَ مع التجارة بالعبيد الأفريقيين[40].

ومع إلغاء العبودية (مهما يكن تحقيقُها ناقصاً) عام (1869)، والوجودِ اللاحق في مصرَ للعبيد السابقين الذين لم تكن لديهم وسيلةُ دعمٍ أو تواصلٍ، من المحتمل أن وجودَ ممارسي الزار قد تزايد. وربما لهذا السببِ كان موضعَ

اهتمام صحافةِ تسعينيات القرن التاسعَ عشرَ المصرية. وهذا أحدُ مظاهرِ الوجود المادي والاستطرادي الذي صاغ ضده، ولو ضمنياً عادةً، المفكرون البارزون نماذجَهمْ لنظامٍ إسلاميٍّ عقلاني ليبرالي، لكنه تقليديٌّ. وبطبيعته، أُدخِلَ فارقُ الجنسِ في صميم كل ما كان «خاطئاً» في مصرَ والنظمِ اللازمة لجعله صائباً.

وهكذا تقدم الروايةُ (بشكلٍ وعظي) رسالةَ حياةِ أسرةٍ مصرية حضرية منضبطة ومتعقلة، وتشكل العائلةَ المثاليةَ المتضامنة، وتحذر من مخاطر الاعتمادِ على ممارسات مرتبطةٍ بالنساء. ويعمل مؤلفاها على مستوى خطابٍ مختلفٍ كلياً عما قام به مفكرون مصلحون بارزون آنذاك، مثلُ محمد عبده أو قاسم أمين، لكنهما يثيران قضايا مماثلةً حول السبيل الذي نكون فيه عصريينَ كأفرادٍ ومجتمعٍ. وهي تتمسك على نحو محكم بالقضايا التي عالجها محاورو حوراني بشكلٍ تجريديٍّ أكثرَ، مع أن عمل أمين عام (1899) ركز -أقلَّ من متابعته الإضافية عام (1901)- بشكلٍ متقطعٍ على قضايا السلوك والممارسة اليومية أيضاً.

مراقبةُ الزواج:

قبل ظهور (**الغادة المصرية**) بسنواتٍ قليلةٍ، أنتج حسين فوزي، وهو كاتب في إدارة الجمارك، عملاً تحت عنوان (**المصباحُ المنيرُ حول العادات والحقوق في الموافقة على الزواج**)، ونشره بشكلٍ متسلسل في دورية (فرصة الأوقات)، وصدر على شكلِ كتابٍ لاحقاً عام (1314/ 1896)[41]. وأهداه إلى أبيه («أتمنى فحسب أن يقرأه من أوله إلى آخره»)، ويزعم فوزي أنه يعالج «موضوعاً قوياً لم يسبقني أحدٌ في معالجته، ولم يطرقْ أحدٌ بابَ هذا الأسلوبِ النبيل»، الذي يُعرّف أساسَهُ بشكلٍ محدد أنه المسائلُ الشرعيةُ، «ومنمقٌ بحزام الأدب المزخرفِ ومتوجٌ بإكليلِ التعلم»[42]. وثمّة عملٌ مماثل تقريباً، مذكور آنفاً في هذا الفصلِ، هو كتابُ حمزة فتح الله (**باكورةُ الكلام على حقوق المرأة في الإسلام**) ظهر عام (1891)، زاعماً أيضاً أنه الأولُ من

نوعه (وهو زعمٌ مثيرٌ للاهتمام بحد ذاته). ومثلَ مراد ومحفوظ، ولو في نصٍّ مصاغ بشكل مختلف، يريد فوزي التدخلَ بأسلوب التوجيه في قضية الزواجِ الحديث الشائكةِ. ومثلُهما أيضاً، يقدم عملُهُ تصويراً قلقاً لذكورة النخبةِ الشابةِ المعرضة للخطر بالإضافة إلى وصف الزواجِ الحديث الذي يثبتُ النساءَ في البيت ويربطُ تدريبَهنَّ بمستقبلٍ عائلي[43].

ويحشد فوزي الهويةَ الجنسية فوراً، عبر الدعاءِ التقليدي بحمد الله، مسترسلاً بدقة في ذكر موضوعِهِ المختار. وأقتبسُ هذا المقطعَ الافتتاحي بالتفصيل، لأنني أجدُ تتابُعَهُ مهماً:

الحمدُ لله الذي خلق جميعَ الكائنات بقدرتِهِ ووفقَ إرادتِهِ، وجعل النساءَ زينةً للرجال ودعماً قوياً ومستقيماً في كلِّ حالةٍ؛ الحمدُ له الذي رتب الأمورَ في المدارِ الحاسم الذي تعتمد عليه، في مجال عملِ النساء. خُلِقتِ النساءُ لتكونَ جميعُ الشروط جيدةً وملائمةً لصلاح الأحوال[44]، وخُلِقنَ لضمان ذريةٍ وفيرةٍ تفتخر بها المجتمعاتُ [أوِ الأممُ] تجاه مجتمعاتٍ أخرى. ومن تلك الإناثِ النقياتِ المصوناتِ جيداً[45] يلد رجالٌ يحمدون اللهَ ويستغفرونهُ من كلِّ نزعة [سيئة]... وأقول كإنسانٍ إنني أعترفُ بنواقصي وعجزي، أنا حسين بن أحمد بن محمد فوزي: لما كان جزءٌ من إكمال دينِ المرء أن يتزوجَ ويحصنَ نفسَهُ من كلِّ إغراءٍ شيطاني للشر، عليه أن يتبع السبيلَ التي وردتْ في الآيات الكريمةِ والحديثِ الشريف المتعلق بالزواج. وعلى المرء أن ينتبهَ ويواجه الأمرَ بعناية قبلِ وضع الخطط، وأن يُحكِمَ قبضتَهُ على وضعه وينظمَ رفاهيتَهُ العائليةَ جيداً. وبهذا يمكنه الانضمامُ إلى نهج الرجال وصحبتِهِمْ، مستعداً للتحسينات التي تكملُهُ، ولا يغفلُ عن أي شيء تكمن فيه السماتُ السليمةُ والمعاييرُ الإصلاحيةُ له ولعائلتِهِ، سواءٌ أكانوا ذريتَهُ أم أقرباءَ آخرين، ولا ينفق بتبذيرٍ أو بإسرافٍ من الدخل الذي رزقه الله بهِ، ولكن ما تتطلبهُ الضرورةُ فحسب، متابعاً وفق مقدرتهِ من دون التعرض لنفقاتٍ لا تحتمل، لأن اللهَ غفور، ويأمره بشكل متكرر في كتابه الكريمِ ألا

يكون متلافاً... كم من رجلٍ غنيٍّ يبددُ ثروتَهُ، وتزول ملكيتُهُ مثلَ الريح في عصيانِهِ وتمردِهِ على الخالق... وكم من مالكٍ وجد بنايتَهُ مهدمةً كلياً لأنه أطاع زيداً واسترضى عمراً وسهرَ ليلةً بعد ليلةٍ مع بِكرٍ حتى لم تبق قطعةٌ نقديةٌ على اسمه... وكم من شخصٍ ادعى الثروة، وارتدى ثيابَ الأغنياء، وقلَّدَ شيئاً أوِ اثنينِ، وقارن نفسه بهما... ثم يزاحُ جانباً... وقد تدنسَ شرفُهُ وانكشفَ مظهرُهُ. وحين بان علناً ما كان محجوباً تحت سلسلة حليه وثيابه المبهرجة، صرَّ بأسنانه أسفاً... وكم من شابٍّ لجأ إلى أبيه، معتمداً عليه في حاجاته اليومية، ومتكلاً على ثروته وسعةِ عيشه... ومولعاً بالتجول بين حاناتِ الخمر وخاناتِ الفسق، معتمداً في إنفاقه على هذا الكنزِ الذي لا ينضبُ دون أن يكتسب ما يُفيدُهُ عند الحاجة. لكن أباه توفي عندئذ، وورث العديدَ من الأملاك (البيوت والأرض وأشياء أخرى) وتبع أسلوبَ أصحابه في الإنفاق، من دون التخلي عن عادته السابقةِ المكتسبة من رفاقه بل أصبح أكثر فسقاً وسرعان ما دمر اسمَ أبيهِ وعائلتَهُ، وأبوهُ وضع آمالَهُ بوجود مستقبل متينٍ على شاب أنفق لتعليمه وتهذيبه مبالغَ كبيرةً. وإذا أردت تعدادَ أمثالِ هذه، فإنها لن تنتهي أبداً: فهناك العديد منها، لِيحفظْنا اللهُ! إنهم لم يستمدوا أيَّ شيء مفيد من الإرث الذي استنزف أجدادُهمْ حياتَهم لإحداثه.. وفي الحقيقة، تلك الأملاكُ والآثارُ العائلية إما رُهِنتْ أو بِيعتْ للسيد فلان الأجنبي، أو [تم التخلصُ منها] في مكان آخرَ... والنتيجةُ أن أغلب مَنْ ذكرناهُمُ انتهوا إلى الاستجداء... بعد الأوضاع السهلة، والنشاطِ [الاقتصادي] والاسمِ الطيب. وإلى الله وحده ترجع الأمور[46].

وما يثير اهتمامي هو أن إعلانَ فوزي الواضحَ عن النساء ودورِهنَّ في الحياة المصرية يؤسس خطاباً مهماً حول السلوك المذكر، وينتج تحذيراً ملحاً بأن على الرجال التغلبَ على ما يبدو أنه سلبيةٌ جامحةٌ في معالجتهم للزواج والعائلة والسلوك العام، حتى لا يتعرضوا للضياع كلياً. ويصوِّر الرجالَ بأنهم يترنحون على حافة الفوضى والدمارِ، مهددين دائماً بالرغبة، سواء في النساء

أم مظاهرِ الثروةِ المتخيلة أوِ المكتسبةِ تطفلاً، أو إغراءاتِ الحانات وبيوتِ الدعارة، معتبرين أنهم يضعون العاصمةَ المصريةَ في النهاية بأيدٍ أوربية. وإذا كانتِ الزوجةُ المثالية تساعدُ وتوجه -وتنجبُ «الرجالَ الذين يدعون إلى الله»- فإن الزوج يُحسبُ على أنه بحاجة إلى عناية وحماية وتوجيه؛ ولكونه بالغاً، يبدو أنه ألغى هذه الذاتَ الذكوريةَ التقية الكامنة التي أحدثتها الأمهاتُ. وثمة تطابقاتٌ مثيرة للاهتمام هنا أيضاً تربط هذا النصَّ بشكلٍ غير مباشر بتركيز (**الغادة المصرية**) على «الهستيريا»، وتتضحُ في نصوصٍ أخرى خلال ذلك العقد تأثيراتُ «سعة العيش» في الشباب. وأشكُّ في أن هذه ترتبط بالنظريات الأوربية في أواخر القرن التاسعَ عشرَ حول «الانحلال»، ونشرها انتقاد ماكس نوردو للموضوع (نشر بترجمة إنجليزية عام 1895)، الذي ربط «الانحلالَ» «بالهستيريا»[47]. وثمة نصوصٌ مثل كتاب إدوين راي لانكستر عام (1880) (**الانحلال: فصل في الداروينية**) توضحُ أن الانحلال يجري حين «حدوثِ أيةِ مجموعةِ أحوالٍ جديدة لحيوان ما... جاعلةً حصولَهُ على طعامه وأمنِهِ بالغَ السهولة... تماماً مثلما ينحرف رجلٌ سليمٌ نشيط أحياناً لما يمتلك ثروةً فجأة؛ أو كما انحرفت روما حين امتلكت ثرواتِ العالم القديم»[48]. وربط فسادَ الشباب وانحلالَهم بانحراف «روما»/الأمة لا يخفى على أنظار المفكرين في مصر.

وفي الحقيقة، تبدو المرأة، كونها زوجةً، كما لو أنّها العضوُ الأنشط والأقلُّ «انحلالاً» في العائلة، وفقاً لفصل فوزي القادم، المبسطِ في مخاطبةٍ مباشرةٍ للآباء (ربما النظراء الأقل انضباطاً لأبي لطيفة؟). وهو يحذرهم من كونهم سببَ خسارةِ مواردهم ومكانتهم الممنوحة من الله:

لكم، أيها الرجالُ العقلانيون، كتبتُ واقترحتُ تلك المقدمة، لذلك اتخِذوا عبرةً من هذه المشاهدِ السمعية واجعلوها ترتيلَكمْ... لقد منحكُمُ اللهُ عقلاً: ميِّزوا فيه الشريرَ والمؤذيَ من الصالح... واعرِفُوا أن هذه الأمورَ تنجم عن ثلاثة أسبابٍ فقط: ترك الصبي يتصرفُ كما يشاء من دون التشدد معه؛

ومنحهُ نقوداً زائدة؛ والإخفاق في تزويجه حين يبلغ سنَّ الرشد. وستجدون أن أغلبَ أولئك [النماذجِ السلبيينَ] الذين ذكرناهم يفتقرون إلى زوجاتٍ تقياتٍ وصالحاتٍ ينظمْنَ أمورَ رجالهن ويمنحْنَ النصيحة، لأن تركيب الوجود يعتمد على النساء، وهن سببُ كلِّ هناءٍ في الدنيا والآخرةِ. وهي بالنسبة إلى الدنيا (إذا كانت إحدى النساء المتزناتِ المذكورات آنفاً)، تحافظ على أملاك زوجِها وثروتِهِ، وتواجهُ بحزم كلَّ صعوبةٍ تقلقُهُ، وتجعل ما يصعب سهلاً وتوجهه إلى ما هو أفْيدُ لعائلتها، وله ولها معاً. وربما توفر سراً جزءاً من مكاسبه ثم تخرجُهُ [عند الحاجة] لمنفعة الزوج أو ليتمكنَ عندئذٍ من بناء شيءٍ مفيدٍ للمستقبل... وخلاصة القول النساءُ سببُ الثروة ووسيلةُ السعادة، ومصدرُ التوفير والاقتصاد. وربما نلاحظ الرجلَ الأعزبَ ينفق أكثرَ من الرجل المتزوج. أما بالنسبة إلى الآخرة، فهي أكبرُ رادعٍ عنِ ارتكابِ الموبقاتِ والمحرماتِ، التي هي أصلُ كلِّ خراب وهلاك... إن فائدة الزواج كبيرةٌ، وأكبرُ من أن يحيط بها هذا البحثُ البسيطُ. وهكذا على الإنسان أن يختار زوجةً صالحةً تقية تمتلك الصفاتِ المذكورةَ آنفاً، ومن أصل عائلي طيبٍ، تقف معه لحمل هذا العبءِ الكبيرِ. وهي، وعلى أيَّةِ حالٍ، وسيلةُ الإنجاب، ومن المحتمل أن دمَهما سيمتزجُ [في السلالة]. وهما، في الحقيقة، مثلُ عضوٍ واحد وذاتٍ واحدة. ألا تلاحظُ أن شخصاً يهرب من أمه وأبيه بحثاً عنِ الراحة والبهجة لديها، وأنه يقترن بها مثلَ أختٍ أو أمٍّ، ولا ينجز أيَّ شيء دون معرفتها وتوجيهها؟ ولأن الأمور هكذا، وهو يعرف أنها ستكون جزءاً مهماً منه، ومساعِدةً قويةً، عليه ألا يكون مهمِلاً أو كسولاً عنِ القيام باستطلاعٍ دقيق ومتابعةِ الاستفسارات على كل الأمورِ الكبيرةِ والصغيرةِ المتعلقة بالزواج. وعليه ألا يتسرع، لأن السرعة تسبب زلةَ القدم؛ حتى إذا كان هذا يعني انتظارَ سنواتٍ حتى تصبحَ الحالةُ الملائمةُ في متناوله، كي لا يقعَ في حالة إرباكٍ أو طلاقٍ رهيب، وهي -واللهِ!- أمرٌ ترفضُهُ روحُ الرجلِ المتعلم والمتنورِ [نفسُ الأديبِ الحر][49].

وفي تقويم تفوق الرجال والنساء المقارن، يذكّر فوزي القارئَ بأن الله جعل الرجالَ «قوامين» على النساء، كما ورد في القرآن 4: 34. وكان هذا التعبيرُ، الذي لا يزال دائراً باتقادٍ في القرن الحادي والعشرين، موضعَ نقاشِ الكتّاب في تسعينياتِ القرن التاسعَ عشرَ، مع أنني لا أستطيعُ الاستطراد هنا لمتابعة منطق فوزي الشائكِ بعضَ الشيء ولو أنه جذاب نوعاً ما. وهو يجد لكل جنسٍ تفوقاً في المجال المتميز لعملِهِ، لكنهما ليسا موجودَينِ بشكل متساوٍ. ويرسم صورةً لهرميةٍ جنسيةٍ اجتماعيةٍ واضحة؛ وتوحي تأكيداتُهُ المتكررةُ لها باعتقاده الراسخ بضرورتها ومنطقها، ولكن على حد سواءٍ بإحساسه القلق حولَ الهشاشة المتعلقة بوجودها المستمرِّ. وفي الوقت نفسه، يمكن لمخاطبة النص المباشرةِ والواضحةِ أن تعزز إحساساً بمجتمع ذي صلاتٍ أحادية الجنس (وثنائيةٍ ليست ذاتَ طابع محلي)، وقد حذرتْ صحبةُ مخاطَبين ذكورٍ متزوجِينَ أو على وشك الزواج، من الهشاشة الذكورية وبشكل متطابقٍ ذكّرتْ بامتيازهمُ الهرمي المقَرِّ في القرآن (كما هو مفسر هنا) على «نسائهم».

هنا وفي مكان آخر من البحث، تُعدُّ «الزوجاتُ الصالحات» بوضوح مطلباً أساسياً لإبعاد الرجال عنِ الشوارع وترويضِ سلوكهم(50). وفي الوقت نفسه، تنجو هؤلاء الزوجاتُ كما يبدو من الرجال أنفسِهمْ الذين يهذبونهنَّ. وحين ينتقل مخاطَب فوزي من الأب إلى الزوج (حين يبدأ التحدث عنِ السبيل التي يجب أن يتعامل بها الزوجان)، يوحي بأن النساء مرِناتٌ باستمرار (والرجالُ على ما يبدو ليسوا كذلك)، ومسؤوليةُ الناتجِ النهائي تتوقف على الزوج. ومع صعوبة تجاهلِ الصورةِ القضيبية، يقول:

إن المرأة مثلُ فرعٍ أو نبتةٍ. إذا أردتها أن تكونَ مستقيمةً فستكون مستقيمةً؛ ويعود الأمر إليك، ماذا تفعلُ وكيف تعاملُها. وإذا أردتها أن تُظهر الاعتدال، فعليكَ إذاً أن تُوجِدَ لها طريقة مستقيمة/ معتدلة/ منسجمة، مثلَ عود النبات: فالنبتةُ ستنمو وتتطور على امتداده، وكلما نمتْ أطولَ، تكون أكثرَ

استقامةً، مثلَ العود. وإذا أردتها أن تميل، فأعطِها مساراً مائلاً؛ وإنْ حاولتَ لاحقاً أن تقوّمها، فستنكسِرُ... وعلى الرجل الذكي شقُّ طريقه باعتدالٍ مع زوجته ومعاملتِها بكل احترامٍ وتقدير وكرامة وهدوء، لأنه لا يقع عليها شيءٌ أقلُّ من حياة البيت الناجحةً: فالنساءُ كما يقول الحديثُ مصابيحُ البيوت. ولها الحقُّ بطلب الاستشارة، بحيث تتضمن معرفتُها ما يفعلُهُ زوجُها. وإذا أراد الخروج إلى أي مكان، يجب أن يخبرها، لا أن يحصلَ على أمرها [أي إذنها]، بل يجعلُها تفهمُ أنه لا يفعل أيَّ شيءٍ سريٍّ... ويجبُ التخلصُ من الاعتقاد بأن النساءَ مجرداتٌ من الذكاء كالاعتقاد برفض فكرةِ طلبِ مشورتهم[51].

ويؤيد فوزي بعضَ الممارساتِ التي يعرف (وفقاً لدفاعه العلني) أنها تواجِهُ معارضةً من نظائره. والأهميةُ التي يعزوها لإجراء الزواجِ السليمِ وإحساسِهِ بما يتطلبه ذلك، على سبيل المثال، يقوده لدعم السماح بطاعة الشريعة ممن يعقدان الزواجَ في رؤية أحدهما الآخر (في حالة الأنثى الوجهُ والشعرُ واليدان فقط)[52].

نقول هذا ونحن نعرف أن القارئَ [الأب] لن يُسرّه ذلك ولن يتصرف وفقاً له، بدافع الغطرسة أوِ الجهلِ والخجل، وربما يتخيلُ أن مَنْ يرى [العريسَ المتوقع] قد يتحدث عما رآه [العروسَ المتوقعة] بعد رؤيتها - قائلاً إنه رأى ابنة فلان، أو عُرِضتْ عليه ورفضَها، أو ما شابه ذلك، وقد يَعدُّ [رؤيتَهُ] سبباً لغياب الزواج، إذا كان لها على سبيل المثال وجهٌ مشوهٌ... لكن العاقل سَيردُّ على هذا الزعم الخاطئ [بالقول] إن والد العروسِ سيسمح برؤيتِها على نحوٍ طبيعي لشخصٍ يتمتعُ بكل شروط التقوى والطيبةِ والاستقامة فقط، دون ذكر شخصِهِ وعائلتِهِ الذين يعرفهم جيداً[53].

وينتقد فوزي نزعة «في هذا العصر» لملاحقة أزواجٍ أغنياء دون النظر إلى عواملَ أخرى، مثلِ الاستقامةِ وخشيةِ اللهِ. ومع ذلك أفكارُهُ التقدميةُ كما يبدو (مثلُ أفكار مراد ومحفوظ) حول ما يجب على النساء قبل الزواج وخلالَهُ

تستتبعُ سيطرةً ذكوريةً تساعد في تعزيز الهرمية وبشكلٍ صارمٍ العلاقاتِ والممارساتِ التي تميز الفارق بين الجنسين ضمن العائلةِ الطبيعية والبيتِ الزوجي[54].

ويتضحُ النشر المتسلسلُ لهذا العمل في طبيعته الاستطرادية وربما في تنقله بين الجمهور المستهدف أولياً: أكثرُ الفصول مصوغةٌ على شكل مخاطبةٍ مباشرة للرجال (الآباءُ في الغالب لكنِ الأزواجُ أحياناً)، وتتضمن توجيهاتٍ حول رعاية الطفل، وتستهدفُ الآباءَ لأنهم مسؤولون في النهاية. لكنه يُوجّه كلماتِهِ مباشرة إلى الزوجاتِ في مرحلة معينة، ثم إلى النساء ثانيةً في القسم المتعلق بتنشئة الفتيات (لكن لا في القسم المتعلق بتنشئة الأبناء، الموجهِ إلى الآباء)[55]. وإنْ أيَّدَ السماحَ للخطيبين برؤية كلٍّ منهما للآخر، آخذاً في الحسبان آراءَ الفتيات في الأزواج المستقبليين، وتجنبَ المهور العالية، والسماحَ للبنات بتعلم القراءة والكتابة، فإن المؤلفَ يحدد السلوك الأحاديَّ الجنسِ في حدود صارمة. فمثلاً، يدعم السماحَ للبنات بالتدرب على عمل مربحٍ محتمل، مستنداً إلى حديثٍ نبوي، «صنعةٌ في اليد أمانٌ من الفقر»؛ لأن الأوضاع العائليةَ قد تتغير وعلى (بعض) الفتيات الاستعدادُ لإعالة أنفسِهنَّ أو آخرين. ولكن ماذا يعني ذلك فعلاً؟

وبهذا، تمتلك الفتاةُ، بعد الاتكالِ على الله، ضماناً للمستقبل. ومعروفٌ جيداً أن هذا اتقاءٌ للفاقة التي قد تحل بشخص أو عائلة فجأة، وهو مصيرٌ لا يمكنهمْ ردُّهُ إلا بما تبقى بين أيديهم. وجاءتِ الأحاديث النبوية لتأييد كلماتنا: صنعةٌ في اليد أمانٌ من الفقر. وهذه حِرَف أساسية: النسجُ، والخياطةُ، والأعمالُ اليدوية. وبدلاً من اضطرار زوجٍ ما إلى إيجاد امرأةٍ أجنبية [أو لا علاقة لها بالأمر] كي ترتب خزانةَ ثيابِهِ، تكون ربةُ البيت ملائمةً أكثر لتلك المهمةِ؛ فهي تَخيطُ له القمصانَ والثيابَ الداخلية والمناديل والجلابياتِ وملابسَ أخرى، وتفعل الشيءَ نفسَهُ لأبنائها، من دون الحاجة إلى ذكر التطريز والرفوِ وعملِ التخريم. ويمكنها العملُ وهي معتزلة في البيت، فتصنعُ

مفرشَ مائدة أو ستائرَ أو ما شابه ذلك، ما يبهج الزوجَ رؤيتُهُ، حتى إذا لم يزد شيئاً فعلاً ما دام المال متوافراً. ومع ذلك حين يعرف أن القيام بهذا النوع من العمل ممكن في بيته، من الطبيعي أن يعتز به، خصوصاً أنه عملٌ أبرعُ وأكثرُ إتقاناً من المتوافر خارجاً. ويضاف هذا إلى معرفتها بكيِّ الملابسِ وغيرِهِ، فلا يحتاج المنزل إلى شيء أكثر. والفوائدُ كثيرةٌ: ففي حالة اليسر كما قلنا، يمكن للسيدة أن تزين البيتَ بعملٍ من صنع يديها، وإذا أصيبوا بتدهورٍ في ظروفِهِمُ المعيشيةِ وغيابِ قدرةِ الرجلِ على كسب الرزق، فلا خطأَ في بيع عملها، ولو مؤقتاً، حتى يعيدَ الله اليسر ثانية[56].

وهكذا، يوضع عملُ النساء المأجورُ بحزم في المنزل وبوضوح ضمن العزلة، وهدفُهُ منفعةُ العائلة وتعويضُ الخلل المحتمل في الدخل العائلي فقط. وكما لاحظ حوراني، دعم قاسم أمين عملَ النساء بشكل حذرٍ في كتاب (**تحرير المرأة**)[57]؛ ولأنه ليس أول من فعل ذلك، كان أقل التزاماً بفكرة أنَّ عملَ النساء يجب حدوثُهُ في البيت. وبالنسبة إلى فوزي (على عكس أمين)، تحديدُ مكانِ عملِ إنتاج دخلِ النساء في البيت مسوَّغٌ أيضاً بتباينٍ ناجمٍ عن تعليقاتِهِ العرضيةِ اللاذعة بوضوح للنساء الأوربيات والمساواةِ الأوربية بين الجنسين، وهو موضوعٌ متشابكٌ ومتطورٌ بشكل أكثر تعقيداً من مناقشته هنا.

كذلك، بينما يؤكّد فوزي قوةَ «المرأة الصالحة» ومقدرتَها، يساهم في الأفكار المتعارفِ عليها حول طبيعة التذكيرِ والتأنيثِ الأساسية. ومع أنّ الرجال يتعرّضون للانتقاد والنساءُ يُمتدحن في النص (مُظهراً ثانية أن جمهورَهُ الأساسيَّ مذكرٌ)، حين يقدم أمثلةً عنِ الانتهاكِ الجنسي من الأفراد المتزوجين، فإنّ هذا يتعلق دائماً بما يدعى بالنساء المتمرداتِ. وبهدوءٍ أكثرَ، تفسَّرُ رغباتُ الرجال الجنسيةُ دائماً بأنّها مُسوَّغة. والأذى الذي يصيب النساءَ في الطلاق، مثلاً، ماديٌّ وربما عاطفيٌّ لكنّه لا يتعلقُ بالحرمان الجنسي، وبالنسبة إلى الرجال، يُتوقَّعُ أنهم سيبحثون عنِ الرضا الجنسي بشكل أو

بآخرَ، وهذا طبيعيٌّ فحسب؛ أيْ مُسوَّغ. ومع ذلك هذا واحدٌ من الأعمال العديدة آنذاك التي تصفُ الإناث دائماً بأنهن أسرع تأثراً، وأكثرُ عُرضة لمطاوعةِ الإغراء، أي لأخطار الاختلاطِ الجنسي العلني والسري، ولتدخينِ النساء، أو تناولِهنَّ المشروباتِ الكحوليةَ، أو قراءةِ الرواياتِ الفرنسية.

والخلاصة أن (**المصباح المنير**)، مثل (**الغادة المصرية**)، عملٌ قصدُهُ التدخلُ في سلوك القراء المستهدف بخطاب مباشر وشرحِ قصةٍ أو حكايةٍ نموذجيةٍ (ينثرهما فوزي خلالها). وتفترض كلتاهما أن مسألة التنظيمِ الأحادي الجنس محورٌ اجتماعي مهمٌّ قدِ انهار. وتحافظ كلتاهما على لهجة التوجيه والإلزام. وتضعان نفسيهما في موقعٍ وسيطٍ لازم جداً في المجتمع المصري كما يراه هذان المؤلفان في تسعينياتِ القرن التاسعَ عشرَ.

الكتابة للقراء:

يحتاج الوجودُ الوسيط إلى جمهور. وكما أشير آنفاً، هذا موضوعٌ لمَّح إليه حوراني لكنه لم يطورْهُ، مع أنه عنصرٌ حاسمٌ في تقويم النصوص الإصلاحية، سواء الحوارُ الأسمى الذي تفحصه حوراني أم «الكتلةُ المتشابكةُ» كما دعوتُهُ. والاستراتيجياتُ النصيةُ مثلُ الخطابِ المباشر (الذي يَنشُدُ بوضوح -ويشكل- جمهوراً متخيّلاً مع أنّ النص لا يستطيع بطبيعة الحال إخبارَنا بكون ذلك الجمهورِ قد تجاوب أو ممنْ يتكون). وثمة تلميحاتٌ مثيرةٌ عنِ القراء في بعض كتبِ هذا العصر، وتشكل جزءاً من الصورة التي أحاول وضعها. ويأتي مثالٌ مشابهٌ في (**عفريت النسوان**) (1886)، تأليف نجيب ميخائيل غرغور، مؤسسُ ومحررُ مجلةِ (العفريت)[58]. وقيل إن هذا العمل ترجمةٌ، مع أنّه نموذجيٌّ، لم يُذكَرْ فيه عنوانٌ أصليٌّ ولا مؤلف أولُ. وهو روايةٌ صدرت في فرنسا تتعلق بسلوكٍ سيئٍ لشابٍّ ومفاوضاتِهِ مع وليِّ أمره (خاله) حول بلوغِهِ سنَّ الرشد وبحثِهِ عن زوجة. وعندي الجزءُ الثاني فقط، وفي المقدمة يشير غرغور إلى خلافٍ أثاره

عنوانُهُ «الجريءُ»، والمفترضُ أنه نُشر بعد الجزء 1. وكان «الجنسُ اللطيفُ» هو الذي ردَّ، قائلاً لمواطنيه الذكور:

أليس كافياً أن أسلافكم لم يكونوا مغرمين بالحرية؟ هل هذا سببُ سعيِكُمُ الآن لإخماد نيرانِها وانتقادِ مؤيديها وشتمِ مُواليها، وتقييدِنا والحكمِ بأننا محروماتٌ من تأمل عجائبِ ما تشكله [الحرية]؟... ربما يتضمن الدرسُ التجريبيُّ معرفةَ نتائج أخبار [الحرية]. وفي الحقيقة، أنتم تحاولون حرمانَنا من معرفة كيفيةِ توصُّلِ أعمدتِها الراسخةِ إلى دعمنا وتأمينِ حقوقنا التي خضعت وقتاً طويلاً جداً للاختبار. كم أنتم قساةُ القلوب! إن حكمكمْ بعيد فعلاً عنِ العدالة ويتناقض مع الالتزام بالرحمة. ولا عجبَ إذا كان الاهتمامُ المفرط والجشعُ من أجل [الاحتفاظ] بسيطرتكمْ قد سبَّبَ دعوةَ المسيطَرِ عليهن للثورة، و[سترون] أنه ما من لومٍ سيحدثُ، إذا كنتم بين الحكماء والعقلانيين[59].

نحن لا نعرف هؤلاء النساءَ أو أنَّهنَّ موجوداتٌ حتى، لأن هذا ربما ردٌّ افتراضي: ففي وقتٍ سابق، لمّح غرغور إلى رؤية «ملائكةِ القصة في حلم»[60]. وهو يقارن الذين هاجموا هذا الكتابَ (من المفترض في مصرَ) مع «محرري الصحفِ في أوربا»، الذين لا يتوانَونَ عن قراءةِ كل كتابٍ جديد وانتقادِهِ لكنهم بعد ذلك لا «يغلقون أبوابَ منشوراتِهمْ في وجه الكاتب... فالناسُ يتأملون الحقائقَ [الناجمة] عنِ النقاش ويميزون الأخيارَ من الفاسدين»[61]. وعلى الأقل، يبدو أنه كان ثمة ردٌّ نقديٌّ على ما كُتب، وهو يحلمُ، على نحوٍ مثيرٍ، على الأقل بجمهورٍ أنثويٍّ إلى جانبه ويستغلُّ إمكاناتِ القصةِ المترجمةِ ليلقي موعظةً حول السلوكِ المتمرد للشباب.

ماذا يمكن أن نتعلمَ، أو نسمعَ، عن وجودِ ومزاعم ومحتوى وأساليبِ خطابِ هذه الأعمال؟ ولنعبّرْ بطريقةٍ أخرى، ماذا نخسر حين نفكرُ فحسب بأشهرِ أعمالِ المفكرين البارزين، أوِ الذين كانوا أكثر جدلاً؛ أيْ ظلوا تحت أنظار الناس؟ وكما أشير آنفاً، شهدتْ تسعينياتُ القرن التاسعَ عشرَ زيادةً

هائلةً في توافر وسائل الإعلام المطبوعة. وللمرة الأولى ظهرتْ صحفٌ محليةٌ، تتضمن عدداً قليلاً منها صادراً خارج مدينتي القاهرة والإسكندرية الكبيرتين، وتضمنتِ التي في القاهرة أخباراً من مراسليها في الأقاليم. وربما تكون مواقعُ جديدةٌ، سواء في الصحافة الدورية أم أحدثَتْها مغامراتُ نشرٍ ناشئةٌ، شجعتِ انتشارَ أنواعِ أدبية تداولتِ النقاشَ الأساسي آنذاك. ولم تكن قضايا تعليمِ النساء والنشاطِ الجنسي والرجولةِ والأنوثةِ السليمتين وتنشئةِ الصغار تعالجها الافتتاحياتُ والكتبُ الإيضاحيةُ مثلُ كتاب قاسم أمين فحسب، بلِ البحوثُ ذاتُ الإطار الديني والخطبُ المنشورة وأعمالُ أدبِ الرحلات والتواريخُ والشعرُ والحواراتُ باللهجة العامية والرواياتُ التعليمية والرواياتُ التاريخيةُ والكتيباتُ الطبيةُ وكتبُ السلوك أيضاً، بلْ وأعمالُ السيرةِ الذاتية.

ومن الواضح أن تلك استهدفتْ جمهوراً مختلفاً إن لم يكن متداخلاً، ذلك لأن هذه الأعمالَ -المتنوعة جداً في النوع الأدبي والمفهومِ- تتداخلُ بشكلٍ جوهري في مفهومها الأكاديمي الجدي حول حدود الجنسِ والنشاطِ الجنسي، وفي صعوباتِ ترسيخِ الحقيقة العَرَضِيّة التي تكشفها. ومع أن قضية القراء لا يمكن مواجهتها أبداً بشكل ملائم فعلاً، لأن المصادرَ غيرُ موجودة، فإننا نستطيع قراءةَ هذه النصوص من أجلِ نماذجِ خطابِها وأسلوبِها: من الواضح أن النصوصَ التي بحثتُها آنفاً أُنتِجَتْ من أجل جمهورٍ أوسعَ من الذي في ذهن النخبة الفكرية ومع تطلعاتٍ معلنةٍ لجذبِ أوسعِ جمهورٍ ممكنٍ. وربما تكون تسعينياتُ القرن التاسعَ عشرَ أولَ عقد نجد فيه مبادراتٍ صريحةً لإنشاء جمهورٍ شعبي للنصوصِ الإصلاحية، مع أنه في أوائل ثمانينياتِ القرن التاسعَ عشرَ، كانت صحيفةُ عبد الله النديم (التنكيت والتبكيت) القصيرةُ الأجل رائدة. وخلاصة القول أن كثرةَ الأنواع الأدبية والمواقعِ والأفكار النصية الباحثةِ عن قراء، إلى جانب الاهتمامات المُعْلَنة بتقديم قراءةٍ سليمةٍ لشباب الأمة (وخصوصاً إناثها، المخلوقات دائماً بشكل أكثر تأثراً وضعفاً

من إخوتهن) توحي على الأقل بتوسع طموح المحاورين. وربما لم يكن من المحتمل أن تقرأ غالبيتُهمْ أحد أبحاثِ محمد عبده.

الخاتمة:

في أساليب خطابها ولغتها ووجهات نظرها، تضع هذه الأعمالُ أشهرَ أعمال العصر وأكثرَها نقاشاً في السياق. وقراءةُ كتاب أمين (**تحرير المرأة**) (1899) مقابلَ الخطابات المتداولة مُسبقاً قد تولد فروقاً متنوعةً ومختلفةً عنِ المعاني التي قرأناها فيه وفق مفاهيم نصِّ قرننا الحادي والعشرين النخبويةِ التوجهِ والتالية للاستعمار. وعند انتقاد تركيزها على ممارسات النساءِ وسلوكِهنّ وأنماطِ اللباس والألفةِ الاجتماعية على أنه ذكوريٌّ وأبوي وإمبريالي[62]، غيّر أمين في الحقيقة التركيزَ بعضَ الشيء، ولم يشجب سلوكَ الرجال العامَّ كما فعل فوزي وآخرون، لكنه وضع لومَ الفوضى والرعبِ العائليين كلَّهُ على الرجال وأتاح مجالاتٍ لمفاوضاتٍ لم تطرحها أعمالٌ مثلُ بحث فوزي أوِ الروايةُ - الدليلُ الإرشاديُّ لطالبَي الطب. وفي العملين كليهما، يُصوّر الرجالَ إلى حد ما بأنهم ضحايا سلبيون أو ضعفاءُ لرغباتِ النساء الجنسيةِ والماديةِ وعاداتِ إنفاقهن (بما فيها اللجوء إلى الزار). وتعلو لهجةُ الاضطرارِ والقلقِ، والإحساسُ بأن كلَّ شيء سيضيع على الرجال إنْ لم يؤكدوا هيمنتَهمُ الماليةَ والجنسيةَ والعائليةَ ودورَهمُ التوجيهيَّ الأساسي في اهتماماتِ الإصلاح العائلي والوطني؛ إنْ لم يكونوا قوامين عليهن. ولهجةُ كتاب أمين مختلفة تماماً، وربما هنا، كما في الوصفات التي اقترحها، وعنوانُهُ، الذي تردد صداهُ في حد ذاتِهِ آنذاك، هي أساسُ تلقي كتابِهِ المثيرِ للخلاف. وباختصار، يبدو كتابُهُ (**تحرير النساء**) مختلفاً قليلاً عند قراءته مقابلَ أعمالٍ كالتي ناقشتُها، والتي لم تكن فريدةً من نوعها مطلقاً آنذاك، حتى إذا كرر المؤلفون بعضَهمْ بعضاً زاعمين أنهم يمشون على «أرضٍ بِكرٍ»[63].

وعلينا التفكيرُ في المجال الاستطرادي للنهضة كونه مكاناً للتفاوض

والانتقالِ من عالمٍ شفهي (مستمر) للنقاش الذي دمج القراءةَ بصوتٍ عالٍ مع جميع الفرصِ لمناقشة ما يقدمه هذا، في مجال محددٍ أكثرَ (وإنْ لم يكن كلياً) بالقراءة المطبوعةِ والصامتةِ. لكنَّ مستوياتِ معرفةِ القراءة والكتابةِ بين النخبة كانت تعني أنَّ أشكالَ الحوارِ الفكري الأقدمِ ظلت بارزة جداً؛ كما تفعل دائماً بطبيعة الحال. وعلينا أيضاً إدراكُ أن كتّاب النهضة من جميع الأنواع لا يمكن رؤيتُهمْ بسهولة «عصريينَ» أو «محافظِينَ» أو «غربيي النزعة» أو «مغرقِينَ بالتقليد». وإنْ تبنّى المؤلفون الشكلَ الجديد للروايةِ أوِ الكتابةِ بالشكل المألوف للبحث الديني القانوني، فقد جمعوا، بتطابقٍ متناقضٍ أحياناً، «تقليدَهمُ الموروثَ» مع العالم خارجَ مصرَ. وكذلك قد يبدو أحدُ هذين العملين أكثرَ عصرية وميلاً إلى أوربا من الآخر، فإنهما كليهما يعملان لاستقرارِ بل لتجميدِ الفئات الأحادية الجنس في الحقيقة لمصلحةِ الحيوية الوطنية والمشتركة. ويخاطبان كلاهما الرجالَ كونهم قادةَ المجتمع المتنورين بلِ الضعفاءَ، الذين عليهمْ إرشادُ «نسائِهمْ» بالطرق المثالية للنظام الأبوي العصري.

ويذكرني هذا أخيراً بتعليق مرتجلٍ لمفكر من الفيوم، وهو إبراهيم رمزي، في الصحيفة التي أسسها رداً على كتاب أمين. ففي أول إصدار لكتاب (**المرأة في الإسلام**) (1901)، يتحدث عن مدى رداتِ الأفعال المحلية على كتاب (**تحرير المرأة**). وأشار رمزي عملياً إلى أن «الأزواجَ والزوجاتِ يتحدثون عنه في غرف نومهم»[64]. وبمراجعة كتابِ (**الفكر العربي في العصر الليبرالي**)، تأملتُ كيفيةَ غيابِ الزوجاتِ والأخوات وزوجات الإخوة والأمهات عن عملنا حول هؤلاء المفكرين الذكورِ مع انتقال القرن، مثلَ غيابِهمْ في كتب أولئك المفكرين، لكن ليس في القصة أوِ البحوثِ التي أدرسها. ومع ذلك، كيف أمكن أن يكونوا مؤلفِينَ مشاركِينَ؟ وما المعلوماتُ، والتحليلاتُ، والمحادثاتُ، والتبصراتُ، التي قدموها لأسماء المؤلفين الذكورِ على صفحات العنوان؟ لا يمكننا الوصولُ إلى هذه

الأحاديثِ الخاصةِ. ولو عرفنا فحسب ماذا على شريكاتِ أو أخواتِ أو بناتِ محمد عبده وقاسم أمين والكتّاب الذين نوقشوا في هذا الفصل أن يقلنَ لهم: هل قرأنَ أو قُرئَ لهن؟ هل نسخنَ مخطوطاتٍ لرجالهن؟ ماذا أنتجتْ محادثاتُ النساء؟ فإنْ بقيتْ هذه الأسئلةُ بلا جواب، فعلينا محاولةُ تخيلِ امتلاءِ السياقات التي أُنتجت فيها هذه النصوصُ، كما عَرَفَ ألبرت حوراني جيداً، وكما بنى فينا نحن من كانوا محظوظين جداً كونهم طلابَهُ.

* * *

الهوامش

1- حول البحوث الحديثة، انظر مقالتي النقدية، بوث (2013). أنا ممتن لاقتراحاتِ وتعليقاتِ المشاركين في المؤتمر، الذي سبّب صدور هذا الكتاب، من المحررين، ومن كين كونو، وأندرو مارشام، ونسيم باك شيراز.

2- حوراني (1983: 6، 9).

3- المرجع نفسه، 4.

4- مراد ومحفوظ (1899).

5- فوزي (1896). تفتقر نسختي إلى صفحة العنوان؛ تأتي معلومات النشر من نُصَيّر (1990: 105). يلاحظ فوزي (1896: 109) أنه أكمل كتابته عام 1310 هجري؛ وربما صدر هذا قبل عام 1314 هجري. والعنوان في فرصة الأوقات يحل محل العوائد متخذاً الشكل الأكثر كلاسيكية. ولا بد أن الجزء الأول ظهر عام 1892 لأن الإصدار نفسه يحمل ملاحظة حول إصدار الفتاة الأول. وقصيدة التقريظ التي تظهر بعد بضع صفحات من الجزء الأول مؤرخة بعام 1310. وهناك فوارقُ تحريريةٌ ثانوية بين النسخة المتسلسلة والكتاب؛ وقد تتبعت الكتاب، مذيلاً الفوارق السابقة عند الضرورة. ويدرج نُصَيّر كتابين من تأليف حسين أحمد فوزي أيضاً؛ وقد يكون هذا الشخصَ نفسَهُ، لأن اسم أبيه أحمد (نصير: 5). ولم أكن قادرة على تأكيد تواريخ الوفاة والولادة لأي من هذين الكاتبين.

6- يوجد الكثير من التحليلات لهذا. من أجل فترة لاحقة في مصر، انظر بوث (2013b).

7- بوث (2006، 2015).

8- وبخصوص علاقة عناوين القصة بموضوع سياسة الجنس في الرواية العربية المبكرة، انظر بوث (2015).

9- جلال (1890- 91)؛ الزيات الدمشقي (1899)؛ فتح الله (1890- 91). حول هذه انظر بوث (2015).

10- مراد ومحفوظ (1899)، الصفحات غير مرقمة.

11- حول هذا في تاريخ الأعمال التي ذكرتها آنفاً، انظر بوث (2013a).

12- كان يمكن قراءة هذا أيضاً «خلاص أو تحسن النساء».

13- انظر ريزوفا (2013)، وجيكوب (2011).

14- بوث (2006).

15- مراد ومحفوظ (1899: 1-2).

16- المرجع نفسه، 2-3.

17- المرجع نفسه، 3-4.

18- المرجع نفسه، 4.

19- المرجع نفسه، 5-6.

20- كوزما (2011: الفصل 2).

21- المرجع نفسه.

22- مراد ومحفوظ (1899: 6).

23- المرجع نفسه، 7.

24- المرجع نفسه، 7، 8.

25- المرجع نفسه، 10.

26- المرجع نفسه، 15.

27- المرجع نفسه، 17.

28- إن كون المقامر الراحل تاجراً، وأن الأب المنقذ يبدو أنه مزيج بين إقطاعي من الطبقة الراقية ونوع بيروقراطي محترف، أو أفندي، يستحق التأمل أكثر، لكنه خارج مجال هذا الفصل.

29- المرجع نفسه، 24.

30- المرجع نفسه، 25.

31- المرجع نفسه، 30، 44.

32- المرجع نفسه، 48.

33- المرجع نفسه، 51.

34- المرجع نفسه، 51.

35- انظر، مثلاً، بورن تايلور (2007: 13-30). ولمناقشة معاصرة، انظر هـ. ب. دوكين، «الهستيريا»، في قاموس الطب النفسي (1892)، مقتطف في لدجر ولوكهورست (2000: 245-250).

36- مراد ومحفوظ (1899: 54).

37- يلمح هذا إلى نقد العزوبية كونها ضارة بخطة الأمة العائلية. حول انتقادات العزاب لأنهم لا يحققون الواجب الوطني (الذي أصبح أكثر حدة في العقود اللاحقة)، انظر خلوصي (2010).

38- مراد ومحفوظ (1899: 123). في الجملة الأولى، تستعمل كلمة مَكر بدلاً من كَيد المألوفة أكثر.

39- المرجع نفسه، 136.

40- كوزما (2011: 26). انظر أيضاً تروت باول (2003).

41- فوزي (1896). العنوان في فرصة الأوقات يحل محل العوائد متخذاً الشكل الأكثر كلاسيكية.

42- المرجع نفسه، 3.

43- حول تربية الزوجة الصالحة في الفكر الاقتصادي الفلسطيني خلال ثلاثينيات القرن العشرين، انظر فصل سيكلي.

44- في فرصة الأوقات، يبدو هذا مختلفاً قليلاً عن صلاح الأخلاق.

45- «مُحْصَنَات»، بالجمع، صفة للنساء المسلمات: «محميات جيداً»، أي محتشمات.

46- فوزي (1896: 5-7).

47- انظر ماكس نوردو، الفساد (1895)، مقتطف في لدجر ولوكهورست (2000: 13-17، اقتباس على 15).

48- إدوين راي لانكستر، الفساد: فصل في الداروينية (1880)، مقتطف

في لدجر ولوكهورست (2000: 3-5، اقتباس على 3). كان يمكن للمفكرين العرب تأسيس فكرة مشابهة (كونها ظاهرة جماعية أكثر من كونها فردية) في نظريات ابن خلدون، التي أحياها علماء اجتماعيون مصريون (ولكن ربما بعد عقود فقط). انظر و. الشاكري (2007: 7، 71، 84).

49- فوزي (1896: 8-9).

50- المرجع نفسه، 17.

51- المرجع نفسه، 22-23.

52- المرجع نفسه، 18.

53 المرجع نفسه، 18.

54- ساعدني شاندرا للتفكير في هذا (2012).

55- بشكل مثير للاهتمام، هذا إجراء تعديل بين النشر المتسلسل والكتاب. في فرصة الأوقات تكون النساء بضمير الغائب، ولكن في الكتاب، عند وصف كيفيةِ تعاملِ النساء السيّئ مع مزاج أزواجهن (بشكل مختلف بعضَ الشيء عن كيفيةِ وجوب تعامل الرجال مع مزاج زوجاتهمُ السيّئ)، يقول: «كيف لا تستطيعين أن تجدي هذا الإدراك صحيحاً، لما يكون الرجلَ المكلفَ بالإنفاق عليك وعلى أبنائك؟» فوزي (1896: 27). ويعود فوراً إلى ضمير الغائب: «أما بالنسبة إلى الزوجة، فهي سيدة في بيتها وتشرف على نجاحه وتمنع ما هو خاطئ» (يردد أسلوب الشريعة الموجه عادة إلى الرجال).

56- فوزي (1896: 45-46).

57- حوراني (1962: 165).

58- غرغور (1866). لم أحدد مكان الجزء 1. ألّف غرغور أيضاً حديقة الأدب (الإسكندرية: لا يوجد رقم الصفحة، 1888)، 5 أجزاء، وغرائب التدوين (الإسكندرية: مطبعة جريدة المحروسة، 1882).

59- غرغور (1886: 4-5).

60- المرجع نفسه، 4.

61- المرجع نفسه، 5.

62- ل. أحمد (1992: الفصل 8). أصبح رأيها «التقليدي» حول قاسم أمين. لوجهة نظر مختلفة، انظر بوث (1993).

63- للمزيد حول بلاغة «الأولوية» بهذا الخصوص، انظر بوث (2015).

64- بوث (2001: 171-201).

* * *

-8-

الفكرُ «المتزمتُ» في العصر الليبرالي

يوسف النبهاني (1849-1932)

قصصُ الأحلام والمجادلات الصوفية

في مواجهة العصر الحديث

أمل غزال

في إحدى جلسات لجنة التعليم بالبرلمان المصري في شباط (2012)، وقف عضوُ البرلمان المصريُّ السلفي، محمد الكردي، وألقى تحذيراً بأنّ تعليم اللغة الإنجليزية للطلاب المصريين الشبابِ عرّضهمْ لمؤامرة أجنبية استهدفت تحويل أولئك الطلابِ إلى مواطنين خونةٍ[1]. واختلفت ردات الفعل على بيانه بين التهكم والدعم. فسخر معارضوه مما وصفوه ببلاهته وبساطته؛ ومدح مؤيدوه دفاعَهُ عن مصرَ والإسلامِ ضد الغرب، وخصوصاً الولايات المتحدة. ولم يكن هذا شيئاً جديداً. فقبل قرن من الزمن، حذر يوسف النبهاني (1849-1932)، كبير القضاة في محكمة العدل في بيروتَ، في بحثٍ طويلٍ أيضاً، المسلمين من أخطار المدارس التبشيرية واللغاتِ الأجنبيةِ التي يدرسها الطلاب المسلمون. ولم يكنِ النبهاني سلفياً. بل على العكس كان ضد السلفية في كل تجسيداتِها، بما في ذلك الوهابية، لكنه أيضاً، على وجهٍ أخصَّ، شكلٌ

عصريٌّ من السلفية المعروفة باسم حركةِ الإصلاح يتزعمه مصلحون كبار مثل: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا. وقد آمنوا بالحاجة إلى إصلاح الإسلام وتحديثِهِ، داعين المسلمين لممارسة الاجتهاد، وتغييبِ التشددِ بانتهاج المدارسِ الراسخة الأربع لعلم التشريع السنيّ وتجنبِ الممارساتِ الصوفية السائدة. واعتقد النبهاني أن المصلحين، بتبنِّيْهِمْ ودفاعهِمْ عما هو «عصري»، سيكونون سببَ نهايةِ الدولة العثمانية والتهديدِ بتدمير الإسلام.

واشترك الكردي والنبهاني في شك دائم في نوايا الغرب؛ مع أن صوتيهما وأفكارَهما ظلت مهمشة وغيرَ مكتشفة في الثقافة المتعلقة بالفكر العربي، وخصوصاً في الفترة المشار إليها باسم «العصر الليبرالي» أوِ النهضةِ العربية. وضمن إطار كتاب ألبرت حوراني (**الفكر العربي في العصر الليبرالي**)، لم يكن ثمة مكانٌ لشخصٍ مثل النبهاني. وفي العصر «الليبرالي»، قبيل أواخر القرن التاسعَ عشرَ، اعتنق الفكرَ العربيَّ كلَّهُ، بما فيه المعتقداتُ الدينيةُ التي تبنتْها الحركةُ الإصلاحية العصرية، الأفكار والحداثة الأوربية على أساس كونها حتميةً ومهيمنةً. وكانت أوربا متميزةً وحاضرةً في الكتاب، وتردد صداها لاحقاً في التأريخ العربي الأوسع، وكأنها مكةُ الجديدةُ بالنسبة إلى الجميع.

لكن النبهاني كان يكره كل شيء ارتبط بالعصر الليبرالي، بما في ذلك حركةُ الإصلاحِ الديني العصريةُ. ومَثّل وجهةَ نظرِ أسف حوراني لاحقاً لغياب تضمينها في دراسته الفكرَ العربيَّ[2]. وعَبّرَ حوراني عنِ استيائه من عنوان الكتابِ نفسه، مشيراً بوضوحٍ إلى إطاره «الليبرالي». وكان الاعتراف هزيلاً جداً ومتأخراً جداً. وتتابعُ الليبراليةُ كما وصفها حوراني تشكيلَ كتابة التاريخ العربي منذ آخرِ عقودِ الحكم العثماني حتى عشيةِ الحرب العالمية الثانية. وتساعدُ هذه الوثيقةُ في تصحيح ذلك الإغفالِ بتسليط الضوء على الفكر الديني الذي استهجن بعنفٍ الأفكارَ الآتية من أوربا وفي الحقيقة رَفَضَ أوربا كونها شراً بشكل عام. ولم يكن ذلك الفكرُ تقليدياً فحسب؛ بل كان محافظاً بعمق أيضاً. وإذا ارتبط الفكرُ المحافظ بشكل وثيق تقريباً مع التقليدية، فهو

يختلف عنِ التقليدية في كونه محدداً استناداً إلى فترة معينة تبين السياق الذي تشكلتْ فيه الأفكارُ المحافظةُ.

كما عَبّرَ كارل مانهايم عن ذلك، إذا عُـدَّتِ التقليديةُ موقفاً شكلياً تقريباً مشتركاً بين الأفراد كلهم، فإن الفكر المحافظ حركةٌ مضادةٌ على نحو نشيط: فهو يرد على «اتجاهاتٍ معينةٍ في العملية كلِّها» وهو «دورُ حالةٍ تاريخيةٍ واجتماعيةٍ معينةٍ واحدةٍ»[3]. وفي هذا المثال، تتميز تلك الحالةُ بتغييراتٍ شاملةٍ في أواخر القرن التاسعَ عشرَ وأوائلِ العشرين، ويحدد مجموعُها «الحداثةَ» التي قاومها النبهانيُّ بعنف، وحذّر منها رفاقَهُ المسلمين. ونوعيةُ الفكر الذي مثله النبهانيُّ، وهو كاتبٌ غزيرُ الإنتاج ومجادلٌ محترفٌ مثابرٌ ارتبط بشبكةٍ صوفية واسعة، ويظل موضعَ تقدير منْ متابعةٍ متفانيةٍ حتى الآن، رأتْ أن بقاء الدولة العثمانية والإسلام لم يعتمد على الإصلاحات الدينية، بل على التقاليد التي تبنتْها الصوفيةُ المؤسساتيةُ والمحافظةُ.

ويحلل هذا الفصل كيفيةَ استعمالِ المسلمين المناوئين للإصلاح التقاليدَ الدينيةَ لمقاومة الحداثة بدلاً من مناصرتها[4]. ومن توافقِ تسلسلٍ معينٍ للسلطة الدينية والدفاعِ عنِ التقليد (عكس الاجتهاد)، إلى رفض مزايا الإنجازات الأوربية، وتبجيلِ السلطانِ العثماني عبد الحميد الثاني بإثارة صورةٍ إسلاميةٍ كلاسيكيةٍ للقيادة البطولية، واستعمالِ الأحلام كونها أدواتٍ للجدال الفكري وتسويفاتِ الشرعيةِ السياسية، أراد النبهانيُّ حمايةَ الدولة الإسلامية والمسلمين من التلوث الأوربي. وتسربَ الأخيرُ إلى الدولة العثمانية، وفقاً له، لا بالمدارسِ التبشيرية والمجتمعاتِ المسيحية فحسب، بل، بشكلٍ أهمّ، بالمصلحين الذين شجعوا الاجتهادَ وشجبوا التقليدَ وأدانوا التقاليدَ، التي عُدَّتْ أساسيةً في المعتقدات والممارساتِ الصوفية. وكونه صوفياً محافظاً، قدم النبهانيُّ وأقرانُهُ البديلَ الذي اعتقدوا أنه يضمن بقاءَ النظام العثماني وولاءَ المسلمين له، ومن شأنه أن يحمي الدينَ الإسلاميَّ في النهاية.

ولم ينشأِ الفكرُ المحافظُ الذي تمثلُهُ الصوفيةُ بالضرورة في مصادر

المؤرخِينَ الحديثينَ التقليديةِ، مثلِ الصحفِ والأبحاثِ المنشورةِ. وتتطلبُ الاستفادةُ من الفكر المحافظِ، وتتبعُ النشاطِ السياسي والفكري للصوفيين المحافظين وشبكاتِ اتصالاتِهِمْ، دخولَ العالمِ المعرفي للصوفية، وفهمَ السبيلِ الذي تمكّنت به الصوفيةُ، التي ظلّتِ الشكلَ المهيمن والشعبيَّ للتعبير والسلوكِ الديني آنذاك، من بناء وتمثيلِ مجتمعاتِها، والتعبيرِ عن معتقداتها وتأكيدِ شرعيتِها باستعمالِ مصادرَ تقليديةٍ لكنَّها غيرُ مألوفةٍ[5].

وتُعَدُّ الأحلامُ التي سَجّلَها الصوفيون إحدى مجموعاتِ هذه المصادر. وعلى سبيل المثال، اشتكى النبهاني عام (1888) إلى زعيم نظامِ القادرية في القدس، حسن أبي حلاوة الغزيِّ، حول استيائه من وظيفته. وطمأن الغزيُّ (توفي نحو عام 1894) النبهانيَّ بأنّ ترقيتَهُ في الطريق، وبأنه سيبلَّغُ عنها في حلم[6]. وبعد أشهرٍ قليلة، يتلقى النبهانيُّ فعلاً ترقيةً ليترأّس محكمة العدل في بيروتَ، التي زَعَمَ أنها تأكدتْ أولاً في حلم[7]. وعلق بأنّ تلقّيهِ هذه الترقيةَ «نعمةٌ»، «من دون علم سابقٍ أو بذلِ جهدٍ لمصلحتي». وكما سأناقش لاحقاً، لن تتعرضَ الأحلامُ للسخرية على أنّها خيالٌ أو تُرفضُ على أساس كونها مصادرَ لا يعول عليها. وقد يكون من الصعب التأكيدُ -مع أنه ممكنٌ- أن الغزيَّ تدخّلَ لمصلحة النبهاني لتلقّي ترقيةٍ، لكنّ قصصَ أحلامٍ كهذهِ تُبرز طبيعةَ العلاقاتِ لدى رواةِ قصصِ الأحلام ومسجّليها مع مَنْ يَظهرون في أحلامهم. وكما تلاحظُ عالمة الإنسانياتِ أميرة ميترماير، إنّ روايات الأحلام تَربط الحالمِينَ «بشبكةٍ أوسعَ من الالتزامات الرمزية والعلاقاتِ والمعاني»[8]. ووقفتُ، خصوصاً في هذه الحالة، على نقيضٍ واضحٍ لمصلحي النظام الديني المتعقّلينَ الذين يحاولون فرضَ جزءٍ من العصر الليبرالي، يعكس إلى حدٍّ ما التراثَ الدينيَّ التقليديَّ الذي تاقَ الصوفيون المحافظون لحمايته ونشرِهِ في معاركهم لإبقاءِ التقليدِ مقابلَ حداثةٍ راسخةٍ بشكل متزايد.

النبهاني: السياق والمحتوى

جسدت مهنةُ النبهانيِّ، القاضي والكاتبِ الغزيرِ الإنتاج، فعاليةَ الفترة

الحميدية. وعكستْ في آنٍ واحدٍ شبكاتِ الرعاية التي انتعشتْ وقويتْ تحت حكم السلطانِ عبدِ الحميد الثاني، بالإضافة إلى قدرة التنقلِ الاجتماعية التي نشأتْ من العضوية في تلك الشبكاتِ. ورددت أيضاً صدى قلقٍ متزايدٍ من علاقةِ أوربا بالدولة العثمانية ومواطنِيْها وتأثيرِ الحداثة الأوربية في المجتمعات العثمانية التقليدية. وتشابكَ هذان الاتجاهان بطرق معقدة. ولم تستقطبْ عمليةُ تحديد دور الإسلام في الدولة والمجتمعاتِ العثمانية بشكل تدريجي علاقاتِ الدولةِ - المجتمعِ فحسب، بل التي بين المجموعاتِ الدينية المختلفة أيضاً، من المصلحين الدينيين خصوصاً والمحافظين منهم، مع تمثيل كلِّ مجموعةٍ بشبكتها الخاصةِ من الإيديولوجيين والمؤيدين. ولم تتضمّنْ سياسةُ تحديثِ عبدِ الحميد الثاني دعماً إيديولوجياً وسياسياً للحركة الدينية العصرية. وكان الأدب قد رَسّخَ أنّ المجموعاتِ الدينيةَ الممثلةَ بالصوفيّة المؤسساتية والمعادية جداً للمصلحين الدينيين جزءٌ من نظامِ الرعايةِ المرتبط بالقصر الحميدي، وأنها استغلتْ مكانتَها المميزةَ لمضايقة أولئك المصلحين[9]. وكان الآخرون أولَ منِ احتفل بثورة الأتراك الشبابِ عام (1908) ونهايةِ النظامِ الحميدي. وكان خصومهم، اعتماداً على مستوى مشاركتِهِمْ في النظام السابق، إما قدِ استطاعوا تحويلَ المواقع أو تهمشوا كلياً من الحكومةِ الجديدة. وكان النبهاني في المجموعة الثانية.

ولد في قرية إجزم الفلسطينيةِ عام (1850)، وتبع مسارَ العديد من الشباب حين التحق بجامعةِ الأزهر في القاهرة في عمرِ السابعةَ عشرةَ. وهناك شهد عن كثبِ الانشقاقَ الدينيَّ بين المصلحين وخصومِهِمُ الصوفيين. وبينما يبدو أنه انجذب أولياً إلى رسالة الإصلاح، انتقلَ أخيراً إلى المعسكر المناوئِ للإصلاح، وتبنّى القضيةَ الصوفيةَ المحافظة. وبعد فترة قصيرةٍ في منصبٍ قضائي بنابلسَ، ذهب إلى إسطنبول عام (1876)، فعمل سنتينِ في صحيفة أحمد فارس الشدياق (الجوائب)، وعاد إلى إسطنبولَ عام (1880). وبعد تنقلِهِ في مناصبَ قضائيةٍ قصيرةٍ، ترقى أخيراً عام (1888) ليترأس

محكمة العدل في بيروتَ، وعمل فيها إحدى وعشرين سنةً. وخلال تلك المدة نجح في كونه كاتباً صوفياً بارعاً في قصائدِ مدحِ النبيِّ محمدٍ، وكذلك في النقاش الجداليّ المناوئ للمسيحية وللإصلاح[10].

ومن معرفة ارتباطِهِ بالنظام الحميدي ودفاعِهِ العلني عن عبد الحميد الثاني وسياساتِهِ، فُصل النبهاني من عمله عامَ (1909)، السنةَ نفسَها التي خُلع فيها عبدُ الحميد الثاني[11]. وعملاً بالاعتقاد بأن النبيَّ محمداً المنقذُ من كلّ ضيقٍ وكوارثَ، وأنَّ الدعاءَ له أفضلُ علاجٍ، توجهَ النبهانيُّ إلى المدينة لأداء المجاورةِ، ليكون قريباً من قبرِ النبيِّ. ورجع إلى بيروتَ لما احتلتِ المدينةَ قواتُ الشريفِ حسين عام (1916). وتجنبَ لفتَ الانتباهِ ولم يتورطْ علناً في نقاش ديني أو سياسي لكنه أصرَّ على تسجيل أحلامه التي واصل فيها شنَّ معاركِهِ ضد الإصلاح الديني. وتوفي في بيروتَ عام (1932).

ولم تكن رحلاتُ النبهاني إلى إسطنبولَ ووظائفُهُ المختلفةُ عَرَضِيّةً، لكنها تعلقت على نحو عميق بانتماءاته الصوفية. وكان مقرباً من أبي الهدى الصياديِّ (1850-1909)، رئيسِ الطريقةِ الرفاعية الصوفيَّة، وربما رافقه إلى إسطنبولَ عام (1876). وعلى أيَّةِ حالٍ، أصبح النبهانيُّ لاحقاً مرتبطاً بخصم الصياديِّ، عزت باشا العابد (1855-1924). وعملَ الصياديُّ والعابدُ في بلاط عبدِ الحميد الثاني بصفةِ مستشارَينِ له. وكانا كلاهما خصمَينِ للمصلحينَ العصريينَ الذين أمضى النبهانيُّ حياته في انتقادهم[12]. وفي الحقيقة، أبرق شخصٌ اسمُهُ رمضان الشامي شكوى عام (1907) من بيروتَ إلى وزارة الداخلية في إسطنبولَ، يطلب من الوزارة تعويضَ الظلم والاضطهادِ اللذين واجهَهُما على يدي النبهاني، الذي وصفه الشاميُّ بأنه صديقُ العابدِ المخلصُ ورمزُ استبدادِ العابدِ[13].

ولم تكن كتاباتُ النبهاني مشهورةً في عصرِهِ ضمنَ الحدودِ العثمانية وخارجَها فحسب؛ بل كانت شعبيةً وموضعَ إعجاب أيضاً في محافلَ صوفيةٍ معينةٍ. وطمأن صوماليٌّ معاصرٌ، هو الشيخ قاسم البراوي، وليَّهُ المرشدَ

الراحلَ في حلم أنَّ «مجددَ العصر» ظهر، وأنه لم يكن سوى يوسف النبهانيّ[14]. وانتشرت قصائدُ مدحِ النبهانيِّ للنبيِّ محمدٍ، وكذلك نقاشهُ الجداليّ ضد الإصلاح حتى عدنَ والساحلِ الأفريقيّ الشرقيّ وشبهِ القارةِ الهنديةِ وجنوبِ شرق آسيا[15]. وجرى توزيعُ بحثِهِ حول التهديد الذي شكلته المدارسُ التبشيريةُ على الإسلام والمسلمين أيضاً على نطاق واسعٍ. وبتوزيعه وصل عُمانَ، فاقتبسه الإمامُ الأباضي نور الدين السليمي في نصحه للعرب في زنجبارَ ضد تسجيلِ أبنائهم في المدارس التبشيرية[16]. وتلقت صحيفةُ رشيد رضا (المنار) شكاوى واستفساراتٍ عنِ النبهاني من أنحاء مختلفةٍ من العالم الإسلامي، وحاولتْ باستمرارٍ تكذيبَهُ والتحذيرَ مما رأى في خرافاتِهِ وتلفيقاتِهِ. وأثار هجومُ النبهاني على المصلحين الدينيين والوهابيين رداتِ فعلٍ عنيفةً من محمود شكري الآلوسي (1854-1924)، وجمال الدين القاسمي (1866-1914)، ورشيد رضا (1865-1935)، وبهجة البيطار[*] وآخرينَ عديدينَ، بمن فيهم بعض الأشخاص من نجدٍ وعُمانَ[17].

وقدِ اكتسب كلاً من شهرته وسمعتِهِ السيئةِ من كونه محاوراً انفعالياً لحركةٍ تحمي تقليداً في موضعِ هجومٍ من ليبراليين علمانيين ومصلحين دينيين. وكان ذلك التقليدُ في موقعِ «الاتهامِ»، على الجانب المعاكس لما مثَّلهُ العصر «الليبرالي». وبرؤيتها غيرَ عقلانيةٍ ومناوئةً للحداثة، دعمتِ الصوفيةُ -الصوفية المحافظة بشكل أكثرَ تحديداً- الإيمانَ بقدسيةِ الأولياءِ ومعجزاتِهِمْ، وبشفاعةِ النبي محمدٍ للمؤمنين، وبالتقليد؛ وأدانتِ الاجتهاد بعنف أيضاً. ولم يكنِ النبهاني يدافعُ عن نظام صوفيٍّ معينٍ. وكان يدافع بالأحرى عنِ الصوفيةِ المحافظة كونها مجموعةَ معتقداتٍ وطقوسٍ، وسلسلةً من السلطات التي

(*) الشيخ محمد بهجة بن محمد بهاء الدين البيطار (1894-1976)، ولد في دمشق وتوفي فيها. أسهم في نشر العقيدة الإسلامية وتولى عدداً من المناصب العلمية، وتولى الخطابة والإمامة والتدريس والتأليف حتى وفاته. درس على يد أعلام عصره مثل جمال الدين القاسمي، ومحمد الخضر حسين، ومحمد رشيد رضا. (المترجم).

حمتِ الإسلامَ وقداستَهُ طوالَ قرون. وحَذَّرَ بأنه من دون هذه السلطةِ، سيبقى الإسلامُ تحت رحمةِ الآراء الفردية للجهلة والأغرار.

وأنشأ النبهانيُّ تسلسلاً صوفياً للسلطات وقفَ على رأسه النبيُّ، ومؤسسو المذاهبِ الأربعةِ، وصوفيون بارزون وأولياءُ ومعلمون مثل: محيي الدينِ بنِ عربي، وأبي حامد الغزالي (توفي عام 1111)، وتاجِ الدين السبكي (توفي عام 1370)، وعبدِ الوهاب الشعراني (1565)، وابنِ حجر المكيّ(*) (توفي نحو عام 1569) وآخرين، وتلاهم جميعُ الصوفيين المعاصرين الذين دافعوا عنِ الإيمانِ بالقداسةِ وميزاتِ زيارةِ قبورِ النبيِّ والأولياءِ والتضرعِ لهم، وبالتقليدِ. وعلى الجانب المعاكسِ وقف أحمدُ بنُ تيميةَ (توفي عام 1328)، وابنُ قيّمِ الجوزيةِ (توفي عام 1350)، ومحمدُ بنُ عبد الوهاب (توفي عام 1792)، تلاهم الأفغانيُّ وعبده ورضا وشكري الآلوسي[18].

وهؤلاء المصلحون همُ الذين اهتمَّ النبهاني بهم، بدلاً من الليبراليين العلمانيين الذين، كما يحسبهمْ، لهمْ سلطةٌ أقلُّ بكثيرٍ على السكان المسلمين. ويكمن الخطرُ الحقيقي، كما ذكر النبهاني مراراً، بين الداعينَ إلى الإصلاح باستعمال حججٍ من الإسلامِ نفسِهِ. وكان الإصلاحيون أكثرَ تهديداً لقدرتهم على خداع المسلمين. ولفتتْ سميرة الحاج الانتباهَ إلى المفردات ونظريةِ المعرفةِ التقليدية التي اعتمد عليها عبده في فكره الإصلاحي[19]. وكان النبهاني واعياً جداً بتلك السمةِ، وحذر المسلمين باستمرار من أن يَضِلُّوا بها، وكان قلقاً من كونها مدفوعة بالرغبة للتأقلم مع الحداثة الأوربية.

وحين كان الكثيرون يرون أنّ إنقاذ الدولةِ والدينِ يكمن في اعتناق الحداثة الأوربية، سواءٌ في ذلك المُعَدَّلةُ أم غيرُ المُعَدَّلة، رأى النبهاني أن أوربا فاسدة كلياً، وأن الإصلاحاتِ في الدين لم تكن أكثر من تنازلٍ سيقرر

(*) ربما المقصود ابن حجر الهيثميّ الأنصاريّ المكيّ الشافعيّ الفقيه (الذي توفي عام 1565م). (المترجم)

مصيرَ الدولةِ الإسلامية والإسلامِ في معركته ضد أوربا المسيحية. وتوضيحاً لذلك، وافق على بعض سماتِ تحديثِ الدولة التي تبناها عبدُ الحميد الثاني، ولم يحسبْ أنها إسباغٌ للطابع الأوربي عليها، بل كانت مجردَ محاولاتٍ لتقوية الدولةِ والنظامِ العثماني. وأكثرُ ما أثار اهتمامه بالإصلاحات هو ما تعلقَ بالمجال الديني وقوضَ الصوفيةَ؛ وبشكلٍ أكثرَ تحديداً الصوفيةَ التي أيدتْ تراثَ التقليد والمذاهبَ وقداسةَ ومعجزاتِ الأولياء. ولما كان موقفه ضد الإصلاح استمراراً لعداءٍ متأصلٍ تاريخياً بين الصوفيين والمناوئين للصوفيين، فقد كان إلى حدٍّ كبيرٍ أيضاً ناجماً عن خوفه من «التهديدِ القاتلِ» الذي فرضته الحركةُ الدينية العصرية لا على الصوفيةِ فحسب بل على مستقبل الإسلامِ والدولةِ الإسلامية أيضاً. وكان مقتنعاً بأن المهددَ بالضياع لا مجردُ الحاضرِ الذي عاش فيه، بلِ المستقبلُ أيضاً: مستقبلُ الدولةِ الإسلاميةِ والإسلامِ.

وهذه إحدى سماتِ كتاباتِ النبهاني الأساسية. فهو لم ينشغل بمجردِ نقاشٍ ديني. ولم تكن تلك معركة بين الصوفيين والمناوئين لهم فحسب، بل كانت بين الصوفيين والمصلحين الذين حسِبوهمْ حلفاءَ أوربا المسيحيةِ المتربصةِ على أبواب الدولة العثمانية جاهزين لتوجيه الضربةِ النهائيةِ للدولة والدين. وهنا تكمن أهميةُ صوت النبهاني: فقد رأى العصر «الليبرالي» بعدسةٍ مختلفةٍ، يمكنُها فحسبُ أن ترى العالَمَ آنذاك بالأسود والأبيض؛ وكان صوتاً نبذَ ورفضَ كلياً الظلالَ الرمادية التي كان المصلحون الدينيون يناقشونَها ويخططون لها. وكان عالمُهُ عالمَ خيارٍ، التقليد مقابلَ الحداثة، والدولة العثمانية الإسلامية مقابلَ أوربا المسيحيةِ.

ولم يكنِ النبهاني يقوم بمجردِ ردةِ فعلٍ على أقوالٍ أو إشاعاتٍ أو رواياتٍ عتيقةٍ؛ بل كتبَ من بيروتَ، وشهدَ التطوراتِ والتغييراتِ عن كثبٍ. ووصف بيروتَ بأنها إحدى أعظمِ المدنِ الساحليةِ السورية؛ مكان لقاءِ العديد من الناس المسلمين وغيرِهمْ، القريبين والبعيدين. وسَخِرَ من أن مركزيةَ

بيروتَ البالغةَ وعالميتَها جعلتها جذابةً للأوربيين كي يفتحوا مدارسَ تبشيريةً لجميع المذاهب، التي تتطلب السماحَ فحسب بتعليم الدينِ المسيحي للجميع[20]. وأكد أن مصرَ جذابةٌ للمصلحين الدينيين للسبب نفسِهِ. وذكر مصرَ كثيراً بأنها المركزُ الذي يزعمون أنّ الإصلاحَ والاجتهادَ ازدهرا فيه وحوَّلاهُ إلى مكانٍ غيرِ جذاب. واستغرب تسامحَ المصريين، وعدمَ مُعاملتِهِمُ المصلحين بالطريقة نفسها التي قام بها السوريون حين ضايقوا رضا في طرابلسَ وهاجمُوهُ جسدياً لاحقاً وهو يزورُ دمشقَ عام (1908)[21]. وربما حُسبت بيروتُ والقاهرةُ مركزيِ النهضة، لكنهما كانتا، برأي النبهاني، فاسدتَينِ ومخترقتَينِ بالمبشرينَ والمسلمينَ الذين شاركوا في أهدافهم: استدراج المسلمينَ بعيداً عنِ الطريق القويم، وإضعافِهِمْ وتمهيدِ الطريق لأوربا، العدوِّ، كي تخضعَهمْ وتدحرَهمْ.

خداعُ المسيحية وتهديدُ الإصلاح:

كان الإسلامُ والدولةُ العثمانية تحت حكم السلطان عبدِ الحميد الثاني، وفقاً لرأيِ النبهاني، مهددَينِ بثلاثِ قوىً ليستْ متقاربة فحسب لكنها، كما أكدَ، متضامنةٌ أيضاً. وهي القوى الأوربية ومسيحيِّو الدولةِ العثمانية والمُبَشّرون الذي مثَّلوهمْ، والمصلحونَ الدينيونَ أيضاً. والمشتركُ بينهم، في رأيه، كان ارتباطهمْ بالعصرِ «الحديثِ»، ومحاولاتهمْ فرضَ أفكارِهِمُ الحديثةِ على المسلمين.

وإذ قام النبهاني بإشارة قصيرة فحسب إلى النزعة الاستعماريةِ الأوربية، فإن خوفه من التأثيرِ والتهديدِ الأوربيِّينِ كان في صميم اهتماماته. واحتدمتِ المعركة الحقيقية، كما أعتقدُ ربما، ضمن الدولةِ العثمانية، الحدودِ الأخيرةِ للمجابهة الأوربية الإسلامية. وإذا ما تم الانتصار في المعركة، يمكن أن يتم ردُّ الاستعمار، وإلا، كما خَشِيَ، فسيكون مقدراً آنذاك أن يُهزمَ المسلمون وتستعبدَهمْ أوربا. وبإثارة المفهوم التقليدي لتفوق الإسلام على الأديان

الأخرى، هاجمَ النبهانيُّ المجتمعاتِ المسيحية في الدولة العثمانية، واتهمها بالغطرسة، وانتقدَ المسيحية بأنها أدنى من الإسلام في معتقداتها وممارساتها[22]. وتُظهرُ أبحاثُهُ المناوئةُ للمسيحية شخصاً يَشعرُ بالإساءة البالغة من مزاعم التفوقِ الأوربي على الإسلام والمسلمين، واهتمَّ كثيراً بتأثير هذه المزاعم في الروح المعنوية للمسلمين التي أراد رفعَها.

وأكثرُ ما أزعجه هو التباهي الذي أظهره المسيحيون المحليون بخصوص الإنجازات الأوربية، مستشهدين بها لإثبات تفوق المسيحيةِ على الإسلام. وكانوا مخطئين في نقطتين، كما ناقش النبهاني. أولاً، كان الأوربيون هراطقة سعوا للنجاح في هذا العالم، وتخلَّوا عنِ الآخرة. ولمّح إلى أن هذا شكٌّ في الدين كعامل يسهم في الإنجازات الأوربية والتقدم فيها. ثانياً، إذا كانت إنجازاتُهمْ دليلاً على أيِّ شيء فهو عظمةُ اللهِ؛ فاللهُ ساقَ الأوربيين لمجرد عرضِ بعض دلالاته للبشرية بشكلٍ أعمَّ[23]. ولم يكنِ الأوربيون الفاعلين، بل مجردَ منفذين لإرادة الله. ولم يكنِ المهمُّ في النهاية الإنجازاتِ الماديةَ بلِ الدينيةَ والروحيةَ. ومن الواضح أن المسلمين كانوا يفوقون المسيحيين الذين لم تكن ثروتُهُمُ الماديةُ دليلاً على تفوقهم أو فكرِهمْ[24].

كان ثمة تهديدٌ ناجمٌ عنِ المسيحيين المحليين المتأثرين بالأوربيين ومستمدٌّ من التساهل لدى الرجال المسيحيين تجاه السلوك المتراخي لنسائهم. إذ كانوا يتركون نساءَهمْ من دون رادعٍ ديني يرقصْنَ ويختلطْنَ برجالٍ آخرين ويرتديْنَ ألبسةً غيرَ لائقة. كان هذا يخالف حشمة النساء المسلمات الملزمات بالتحجب[25]. وأتبع هذا التحذير بآخر ضد إلغاء العبودية. ولمقابلة إحسان الإسلام بحقد المسيحية ولتحذيرِ المسلمين أكثرَ ضد المؤامرات الأوربية لإضعافهم، دافعَ عنِ العبودية كما حددتْها الشريعةُ لكونها ذاتَ فائدةٍ كبيرةٍ للبشر، ورأى أن إلغاءها جزءٌ من السياسة الاستعمارية الأوربية[26].

وفي مقدمة بحثه المعنونِ (**إرشادُ الحيارى في تحذير المسلمين من مدارس النصارى**)، ذكر النبهاني أن أحد أكبرِ الأخطار قبولُ الطلابِ

المسلمين في مدارسَ مسيحيةٍ. فبالتفاعل مع الطلاب والمعلمين والإدارةِ المسيحية، ودراسةِ علومِ «دنيويةٍ» ولغاتٍ أجنبيةٍ، سيتعرضون للمسيحية في أسوأ الأحوال، وأحسنِها، وسيشكون في ميزاتِ الإسلام. وكشفتِ المعرفةُ المكتسبةُ في المدارس التبشيرية للطلاب المسلمين التاريخَ والعاداتِ واللغاتِ الأوربية. وهذا قد يدفعهم إلى شجب الإسلامِ ومعتقداتِهِ. وسيكون الطلابُ المتخرجون في تلك المدارسِ موالينَ لدولةٍ أوربية أو أخرى لا لدولتِهِمُ (العثمانيةِ). وهؤلاء الطلابُ، بتفضيل مصالحِ مجتمعاتٍ ودولٍ أخرى، سيصبحون أعداءَ شعبهم ودولتهم[27]. وإذا احتفظوا بدينهمُ الإسلاميِّ، فسيكون ديناً فاسداً ومشوهاً[28]، وستكون أسوأُ نتيجةٍ انعدامَ إيمان الطلاب بأيِّ دينٍ[29].

وسأل النبهاني: «هل يستحق تعلمُ لغاتٍ أجنبية وعلومٍ حديثة مجازفةَ المرء بدينه وولائه للدولة؟»[30]. وأجاب، بالتأكيد لا، خصوصاً حين اتضح له أنه ما من ثروةٍ ماديةٍ سيتم كسبها؛ فالمعلمون أنفسُهمْ في تلك المدارسِ يُدفعُ لهم بشكل بائس بينما التجارُ المسلمون الذين لم يتقنوا أيةَ لغاتٍ أجنبيةٍ أغنياءُ، ويعيشون حياة مرفهة جداً ويحمون دينهم[31]. ورأى أن الاندفاع لتعلم علومٍ حديثة في المدارس التبشيريةِ بذريعة أن المسلمين بحاجة إلى تعلم العلوم جعلَ الغزاة الأوربيين الأقوياءَ يدمرون الإسلام في النهاية ويفسدون المسلمين[32].

وكانتِ المدارسُ الحكوميةُ بديلاً لتلك المدارسِ للمسلمين. وكانت تُعدُّ بالآلاف، كما قال، بفضل جهود «الخليفةِ آنذاك، سيدِنا السلطانِ الأعظمِ، أميرِ المؤمنين»، عبدِ الحميد الثاني. ولأن السلطانَ أبٌ عطوف لجميع المسلمين، اهتمَّ بدينهم وشؤونِهِمُ الدنيويةِ ورفاهيةِ أبنائهم[33]. ولهذا السبب وغيرِه، كما أكد النبهاني، دان المسلمون بولائهم لعبدِ الحميد الثاني. وفي بحثٍ أسبقَ، (أحاديثُ الأربعين في وجوب طاعة أمير المؤمنين) أدرج أربعين حديثاً تشير إلى واجب المسلمين في طاعة حكامهم، ونظمَ قصيدةً مهداةً إلى

عبدِ الحميد الثاني، تلاها تعليقٌ. وتم نشرُها في أيار/ حزيران (1895) في بيروتَ على شكل «نصيحةٍ للأمة المحمدية، ومهداةٍ إلى الدولة العثمانية السامِيَةِ، التي عَدّها بعض المثقفين أفضلَ دولة تلي مباشرة طبقةَ الفرسان البريطانيةَ»[34]. ووضح فيها أن على المسلمين الالتزامَ بطاعة عبدِ الحميد الثاني، حامي المسلمين حين تعرضوا للهجوم من كل جانب. فقدِ اعتنى بالأشراف (أحفادِ النبيِّ محمدٍ) والعلماء والصوفيين والفقراءِ، وأنشأ بماله الخاص، لا من خزينة الدولة، آلافَ المساجد ومساكنِ الصوفيين، ورممَ قبورَ الأنبياء والأولياء. وأولى الحرمَينِ المقدسينِ عنايةً بالغةً أيضاً، واهتم برفاهية الحجاج. وكذلك عزز عبدُ الحميد الثاني قوةَ الدولة والأمةِ الإسلامية ببناء قلاعٍ أكثرَ وإحرازِ أسلحةٍ جديدةٍ[35].

وتطلب كلٌّ من السلطان والدولة حمايةً من تهديدٍ أخطرَ من تهديد الأوربيين ومبشريهم. وجاء من داخل الذين زعموا إصلاحَ الدين وهم أخطرُ من الوهابيين. فالوهابيةُ، كما اعتقد النبهاني، انحصرت في نجد. مع أنّ أفرادها زعموا أنهم أتباعُ المدرسة الحنبلية، وكانوا في الحقيقة مُدانينَ من عدة علماء حنبليين. ومع أن المصلحين شكلوا مجموعةً مختلفةً من الناس تتبع المذاهبَ الأربعةَ، ضمَّهمْ هدفٌ مشتركٌ: حملوا أفكاراً فاسدةً، وشجبوا المذاهبَ ومراجعَها، ونشروا أفكارَهُمُ الخطرةَ في الصحف، وخدعوا المسلمين بنقاشهم. وشكلوا تهديداً لعامة الناس، الذين يمكن خداعهمْ بسهولة[36]. وكان أخطرهم في مصرَ[37]. حتى إن النبهاني رأى ابنَ تيميةَ، بكلّ أخطائه وهفواته، أفضلَ ممن كانوا يزعمون إصلاحَ الدين. فالأول أخطأ في بعض الأمور لكنَّ ثقافتَهُ حملت، مثلَ أمواجِ البحر، المصلحةَ إلى جانب الطالح، على عكس المصلحين الذين لم يكن لديهم شيءٌ صالحٌ يقدمونه[38]. وأدان النبهانيُّ نشرَ كتبِ ابنِ تيمية، ورأى أن استهلالَ الحركة الإصلاحية الحديثة كارثة كبيرة أصابت المسلمين[39].

وبلغ نقاش النبهاني الجداليّ ضد المصلحين والعصرِ «الحديثِ» ذروتَه

في قصيدته المثيرة للعواطف، القصيدة الرائية الصغرى في ذم البدعة ومدح السُّنّة الغراء[40]. وهي لم تحمل تاريخَ نشرٍ محدداً، ولكن يتضح من محتواها أنه كتبَها بين عامي (1908 و1909) للدفاع عن «السُّنّة» ضد «البدعةِ». وبإعادة تأكيد أهميةِ المذاهب، وصف أبا حنيفة ومالكاً والشافعيَّ وابنَ حنبل (مؤسسِي المدارسِ الأربعة لعلم التشريع السُّنيّ) بأنّهم علماءُ بارزون مهمّون أرشدتْهم روحُ النبيِّ وأتقياءُ كانت معرفتهم للقرآن والسُّنة استثنائيةً وقدسيةً معاً، وشكلت مذاهبُهمْ «جدرانَ المنزلِ الإسلامي»[41]، بل كانت «تعادل القرآنَ والسنةَ لأنها تشبهُهما لكنْ بصياغة مختلفة»، ووجهتِ المسلمين دائماً. وأضاف أنه لم يؤكد أحدٌ من العلماء الذين توسعوا في هذه المدارس الاجتهادَ خارجَ حدود تلك المدارسِ أبداً[42]. ووضح أن هذا الاجتهادَ بخلاف ذلك سيعدُّ «مستقلاً ودراسةً للانفعال، ويؤدي إلى الشر فقط»[43]. ومع أن النبهاني أقَرَّ وجودَ مجددٍ للدين، فإن المجددَ لم يرتبط بالاجتهاد في كل قرن من الزمن. وكان المجددُ، كما عرفه النبهاني، شخصاً تقياً وواسعَ الاطلاع لكنه لا يطالب بممارسة الاجتهاد[44]. والذين طلبوا الاجتهادَ وشجبوا المذاهبَ -برئاسة الأفغاني وعبده ورضا- وصفَهُمُ النبهاني بأنهم زنادقةٌ وأعداءٌ للمؤمنين وفوضويُّونَ وكاذبون وخوارجُ، و«بروتستانتيو» الإسلام، مصممون على إفساد الإسلام كما أفسد البروتستانتيون المسيحيةَ، وعلى إحياء الجاهلية. واتهم بشكلٍ محددٍ عبده لمصادقته البريطانيين والتعاونِ معهم[45].

كان النبهاني يسخر باستمرار من رجوعهم إلى «العصر الحديثِ»، الذي أشار إليه بأنه العصرُ الذي توقع النبيُّ محمدٌ أنه سيكون أسوأ العصورِ كلِّها، حين يجهد المسلمون للتمسك بدينهم. وكان أيضاً، كما وصفه، عصرَ الابتذال واللامبالاةِ بالأوامر الدينية وانتشارِ الأساليب الأوربية السيئة. وبانتقادِهِ الذين اعتنقوا العصرَ الحديث وشجعوا الاجتهاد كونه طريقةً للانشغال بها، علق بأنهم:

يمدحون هذا القرن لأنه قرنُ العلومِ والمعرفةِ والفضائل والسلوك الحسن والنقاء، وكلِّ شيء جيد. ويقولون: «إن زمن الجهلِ والهمجيةِ ولّى، والآن زمنُ العلوم والتحديثِ». ويقولون أيضاً: «العلومُ الحديثة، الحداثةُ...»، ويزعمون أحياناً أن: «الناس أصبحوا عصريين ومتنورين وعيونُهمْ متفتحةٌ. والهمجيةُ ولَّتْ». وهذه مقولاتٌ خاطئة تثبت أنّ الناسَ الذين يتذرعون بها جهلةٌ... من دون ذهن صافٍ ولا يستطيعون التمييز بين الصواب والخطأ[46].

ودحض حكمَ المصلحِينَ الحديثين بالإشارة إلى حديثٍ يذكر أن أفضلَ القرون عصرُ النبيِّ والصحابةِ وأتباعِهمْ. وبذلك لم يتفق معهم في أن هذا القرنَ هو الأفضلُ؛ معيارُهُ لتقويم أيِّ قرن هو التمسك ببعض الممارساتِ والمعتقداتِ الدينية. والذين طالبوا بالاجتهاد آنذاك لم يهتموا بالدين، لكنهم اتبعوا الأساليبَ الغربية واستخفوا بالتقاليد الإسلامية. فهذا القرنُ، على عكس ما زعم المجددون، الأسوأُ والأكثرُ فساداً، والسببُ الوحيدُ لتعلق المصلحين به هو أنهم كانوا مسلمينَ فاسدينَ[47].

وردد هجومُ النبهاني على الإصلاح والمصلحين صدَى قلقٍ ومخاوفِ العديدين في المعسكر المحافظ آنذاك. ولخصها حوراني على النحو الأفضلِ حين ذكر أنّه «لما تُركَ التفسير التقليدي للإسلام، وفُتح المجالُ للحكم الخاص، كان صعباً إن لم يكن مستحيلاً ذكر ما يتفق مع الإسلام وما لا يتفق معه»[48]. وهكذا يسلط مسارُ فكر المحافظين مثلِ النبهاني الضوءَ لا على معارضة الإصلاح فحسب، بل على وجهاتِ نظرِ انتقالِ القرن البديلة حول مستقبلِ الإسلام والإصلاحِ الديني أيضاً.

قصصُ الأحلام والدفاعُ عن التقليد:

لم تتوقف معاركُ النبهاني ضد المصلحين بفصله من عمله. ومع أنه امتنع كما يبدو عنِ الخوض علناً في نقاشٍ دينيٍّ وسياسيٍّ بعد عام (1909)، واصلَ الدفاعَ عنِ التقليد بصوت عالٍ والتضرع للنبي والأولياءِ وإدانة الذين طالبوا

بالاجتهاد وشجبوا الممارساتِ الصوفية. وعلى أيَّةِ حالٍ، شنَّ تلك المعركة في أحلامه وخلالَها، وسجل هذه الأحلام بدقّة، ودمجَها في منشوراته ووزعَها بين مؤيديه. وسجلتْ قصصُ أحلامه رداتِ أفعاله على النقاش بين المحافظين الصوفيين والإصلاحيين، وقامت بدورِ رابطٍ بينه وبين حلفائه الذين زوَّدُوهُ، في قصص أحلامه، بالدعم والمعلوماتِ المحدثة. وليس مهماً إن كانت أحلامُهُ حقيقية أو خيالية؛ المهمُّ قصصُ الأحلامِ نفسِها التي أعاد النبهانيُّ روايتَها ونشرَها وكيفيةَ ارتباطِها بالعالم الحقيقي، وعرْضَها لأسماء حلفائه وخصومِهِ. وبالاقتباس من ميترماير، الذي استكشف سياقَ الأحلام الماديَّ ودلالتَها الدينيةَ والمعرفيةَ، إنّ الأحلام «مهمةٌ بحسب تعلقِها بحياةِ الناس، وبشكلٍ حرفيٍّ أكثرَ بحسب تأثيرها في العالم المادي المرئي»[49].

ولم تعكس أحلامُ النبهاني حقيقةَ النقاش حول معنى وتعريفِ الإسلام والسُّنّة فحسب؛ بل كانت امتداداً للحقيقة نفسِها لأنه واصل دحضَ أعدائِهِ، المصلحين، في قصص أحلامِهِ. والأهم هو الحقيقةُ المجردةُ لتسجيل أحلامه ومشاركتِها التي ميزتْ دفاعَهُ عنِ التقليد الإسلامي ضد هجمات المصلحين. وهكذا ساعد استعمالُ الأحلام في نقاشه ضد المصلحين في تأكيد أولويةِ السُّنّة الإسلامية التي دافع عنها إزاءَ النظام العقلاني الذي انشغل المصلحون في فرضه. وكان خصومُهُ يدركون قصصَ أحلامِهِ، وحاولوا دحضها باستمرار. ولم يرفضوا أهميةَ الأحلام أوِ احتمال أن توحيَ الأحلامُ ببعض الحقائق أو تكشفَ الرؤى. وعلى أيَّةِ حالٍ، شجبوا تعزيزَها من الصوفيين كونها قنواتٍ عَرَضيّةً للتواصل مع الموتى وغيرِ المرئيين. وكان نقد المصلحين للأهمية المعطاة للأحلام في الثقافة الشعبية جزءاً من حملتهم لأجل «عَقْلَنةِ» الدين ونبذِ الخرافة. وحاولوا تكذيبَ النبهاني بالإشارة إلى اعتماده على الأحلام بقدر استحضارِهِ إيَّاها لتكذيبهم.

ويُخبرُ حديثٌ شريف المسلمين بأن الأحلام الصادقة قد تحلُّ محلَّ النبوءة وتكونُ جزءاً منها[50]. وهكذا يمكن أن يُعدَّ الحلم حاملاً لكلماتٍ

نبويةٍ مهمةٍ مثلِ أقوالِ النبيِّ محمدٍ نفسِهِ. والأهم هو الاعتقاد أيضاً بأن رؤية النبيِّ في حلمٍ تشير إلى ظهوره الفعليِّ. وهكذا، إن «كلماتِ النبيِّ ومآثِرَهُ كما تُرى في الأحلام قد تشكّل دليلاً وربما يكون لها نفسُ التأثير في المؤمنين كما لو كان يتصرفُ حقيقة في الحياة»[51]. وعلى أيّةِ حالٍ، يميز تقليدُ الحلم الإسلامي بين الحلمِ الحقيقي والمزيفِ؛ فإذا عُـدَّ الأولُ مستمداً من الله أو نوعاً من النبوءة، فإنَ الثانيَ من الشيطان أو من غياب استقرار نفسي. وأصدقُ الأحلام ما يُشَاهَدُ عند الفجر أو قبلَهُ مباشرة، وتلك التي تظهر خلال قيلولة. ورأى النبهانيُّ جميعَ أحلامِهِ، المعادِ سردُها في أربعةِ مصادرَ رئيسةٍ[52]، أنها حقيقية؛ أي بوحيٍ من الله، وتشكّل نوعاً من النبوءة. ودافع غالباً عن مرجعيةِ الأحلام، وحذر من تلفيق قصصِ الأحلام. وكان هذا بقصد أن يؤكد -لكلٍّ من مؤيديه وناقديه- أن أحلامَهُ حملتْ رسالةً يجبُ تصديقُها وانتهاجُها. ولأن النبهانيَّ نفسَهُ أصر على عقاب الذين تجرؤوا على تلفيق قصصِ الأحلام، ويجب ألا يشك أحدٌ في صدق أحلامه.

وتاريخُ حلمِهِ الأولِ مسجلٌ عام (1898)؛ وهو محادثةٌ بين النبهاني والنبيِّ محمدٍ، وقصدَ محتواه تأكيدَ الإيمانِ بالأولياء والقداسةِ، وهي قضيةٌ موضعُ نزاعٍ كبيرٍ بين النبهاني والمصلحين.

رأيت في حلمي في جمادى الأولى (1316/ أيلول 1898) أنني زرتُ النبيَّ وهو لا يزال حياً... وقال لي: «أنت تذهبُ إلى الجنة»،... ثم لامَنِي، عليه السلامُ، لعدم إعطاءِ نقودٍ لشخصٍ طلبها مني. واعتذرتُ له، عليه السلامُ، ووضحتُ له أنني لم أكنْ أملكُ نقوداً آنذاك. فقال: «الأولياءُ لم يقبلوا هذا». فأخبرتُهُ: «أنتَ سيدُ جميعِ الأنبياءِ والأولياءِ، وسيدُ جميعِ البشر، ولعلَّ الأولياءَ يرضون عني من أجلِكَ»... وبدا هذا الحلمُ أنه حقيقيٌّ ورأيتُهُ عند الفجر[53].

وشكلتْ هذه اللقاءاتُ مع النبي موضوعاً مركزياً في قصص أحلامه. وكانت تعني تصديقَ أحلامِ النبهاني وتزويدَها بالمرجعية والشرعية. وكشف

محتوى أغلبِ أحلامِهِ مواجهاتِهِ مع المصلحين ونقدَهُ لابنِ تيميةَ والوهابيين. وروى في أحد الأحلام أنه نامَ وهو يقرأ دحضَ السبكي لأحمدَ بنِ تيمية. ثم حلمَ بابن تيميةَ «على شكل حشرةٍ من حشراتِ الأرض تبدو مثلَ يرقةٍ لكن بلا أرجل، وخافتْ مني حين اقتربتُ منها». والسببُ، كما علق النبهانيُّ، في أن ابنَ تيميةَ بدا تافهاً جداً وبحاجةٍ إلى رحمة اللهِ: «بدعُهُ أصبحتْ قواعدَ ومبادئَ للعديد من الأشرار منذ عصره حتى الآن، وخصوصاً المجموعةُ الوهابيةُ، والأسوأ منها أناسٌ مثل محمد عبده ورشيد رضا، صاحب المنار»[54].

وتظهر صورة ابنِ تيميةَ كونه شخصاً يعاني في أحلام أخرى؛ ففي أحد هذه الأحلامِ، جاء ابنُ تيميةَ لزيارة النبهاني وبدا مريضاً جداً وكأنه مشلولٌ وعاجزٌ عنِ الوقوفِ أوِ السيرِ وحده. وكان رجلٌ يرافق ابنَ تيميةَ ويسنده، فشعر النبهاني بالحزن عليه، وقبّلَ يدهُ؛ وفي المقابل ابتسم ابنُ تيميةَ ودعا للنبهاني. وبعد سماع صهرِ النبهاني للحلم، أخبره أن الرجلَ الذي استند إليه ابنُ تيميةَ عملُهُ الطيبُ. وعلق النبهانيُّ بأن ابنَ تيميةَ ربما كان رجلاً فاضلاً عظيماً «لولا بدعُهُ الشريرةُ التي عرَّضتْهُ للخطر تقريباً، وعرضتِ الآخرين للخطر»[55].

ولم يكنِ التعاطفُ، الذي أظهره النبهاني نحو ابنِ تيميةَ في ذلك الحلم، مألوفاً لكنه ليس عَرَضياً؛ ففي مناسباتٍ عدةٍ اعترف النبهاني بأن ابنَ تيميةَ مع جميع أخطائه ظلّ عالماً مبجلاً[56]. وعلى أيَّةِ حالٍ، كان ارتباطُ المصلحين به وتشجيعُهمْ لكتاباته إثماً يضافُ إلى آثامه. وثمة سمةٌ مثيرةٌ للاهتمام في قصص الأحلام التي تظهر ابنَ تيميةَ وهي كيفيةُ رؤيةِ النبهاني نفسَهُ دائماً مساوياً لابن تيميةَ. وإذا رأى ابنَ تيميةَ الزعيمَ الروحيَّ والفكري للحركة الإصلاحية، فالنبهانيُّ نظيرُهُ في المعسكر المعارض.

وزعم النبهانيُّ، في كتابه (**برهان الإثبات**)، الذي أعيد نشره عام (1990)، أن «بابَ الاجتهاد» أُغلِقَ منذ القرن العاشر، ودافع عن زياراتِ

القبور وعن شرعيةِ طلبِ شفاعةِ الأنبياء. وكان الكتابُ هجوماً صريحاً على الوهابيين، وعلى الأفغاني وعبده ورضا وعلى عم محمود شكري الآلوسي، نعمان أفندي الآلوسي. وكتب محمود شكري الآلوسي، رداً على مهاجمة النبهاني للمعسكر الموالي للاجتهاد ومرجعياتِهِ التاريخية، تفنيداً للنبهاني من جزأين، رافضاً الممارساتِ الصوفيةَ والمعتقداتِ التي أيدها هو وصوفيون مشابهون. وكان الآلوسي، وهو من أسرة بغداديةٍ مرموقة، معروفاً بأنه مصلحٌ كره ما دعاه التجاوزاتِ والانتهاكاتِ الصوفيةَ (وصُنّف أيضاً أنهُ وهابيٌّ لكن هذا كان موضع شك)[57]. وأخذ على عاتقه التشهيرَ بالنبهاني كونه صوفياً زنديقاً.

ورفض الآلوسي ومصلحون آخرون محتوى كتب النبهاني؛ لأنها بلا معنى ولا تستحق القراءة، فقد ضمتْ أخطاء وأحاديثَ ملفقةً عنِ النبي ونقاشاً مضللاً، ولم تكن معرفةُ المؤلِّف موضعَ ثقة. وقد اعتمد على أقوال العلماء الصوفيين أكثرَ من أحاديث النبي[58]. واشتدتْ مجادلاتُ الآلوسي والنبهاني إلى درجة الحاجةِ إلى تحكيم. فاعتمد النبهاني على قصص أحلامه لتسوية الأمر لصالحه بغيابِ إدراج أحدٍ غيرِ النبيِّ محمدٍ للبتِّ في إحدى قصص أحلامه المسهبة. وحلم بأنّه تلقى رسالةً من محمدِ بنِ عوضٍ، وعرّفه بأنّه عالمُ دينٍ. وأتى في الرسالة ذكرُ أحلامِ تنبؤيةٍ رآها ابن عوض، يعرض أحدَها النبيُّ وهو يشجبُ كتابَ (**غاية الأماني في الرد على النبهاني**)، وألفه «المجنونُ الشهيرُ والوهابيُّ الخبيثُ شكري أفندي الآلوسي البغدادي، وهاجم فيه كتابِي دليلُ الحقيقة في التماس مساعدة النبي [1990]، وهاجم فيه عدةَ علماءَ... ومدح مرتكبي البدع والخطأ مثلَ ابنِ تيميةَ والعلماءِ الوهابيين»[59]. وأخبر الكاتبُ النبهانيّ أيضاً أنه لما كان في عدنَ عام (1919)، رأى كتابَ الآلوسي، وكان متشوقاً لمعرفة محتواه. ولمّا منعه أحدُ سادتِهِ الصوفيين من قراءته، أجابه بأنّه غيرُ مهتم به، لكنّه أراد فحسبُ تكوينَ فكرةٍ حوله مع تجاهل تزييفه. ثمّ رأى الكاتبُ في حلمه أنّ النبيّ محمداً بدا غاضباً ورفض

مصافحتَهُ. وحين استفسر عنِ الذنبِ الذي ارتكبه، سأله النبيُّ: لماذا كان يقرأ كتابَ الآلوسي (**غاية الأماني**)؟ فأجاب: «ألقيتُ نظرة عليه فحسب، وأنا أتوبُ إلى الله»، ثم صافح النبيَّ. وتابع «استيقظتُ مرعوباً، وأخذتُ الكتابَ وأحرقتُهُ». ولما ظهر النبيُّ ثانية في حلمٍ لاحق بدا مبتهجاً سعيداً[60].

وكان الظهورُ المتحركُ للنبي في تلك القصصِ من الأحلام، التي أظهر فيها عواطفَ ولفتاتٍ معينةً وطرحَ أسئلةً محددةً، يعني غيابَ تركِ أيِّ شكٍّ حول موقفه في معركة المحافظين والمصلحين. وكان يشارك بقوة لدعم النبهاني ضد أعدائه. وأكد النبهانيُّ دعمَ النبي له في عدة روايات لأحلامه. وفي أحدها أخبر النبهانيُّ «العالِمَ الورِعَ المتنورَ» محمد عربي الفاسي بأنّه لما كان في بيروتَ عند عودته من الحج رأى النبيَّ في حلمه يوم الأحد (23) حزيران (1918)، وهو يحمل في يده أحدَ كتبِ النبهاني، وكان سعيداً به[61]. وفي محاولةٍ لجعل أحلامه تبدو موضوعيةً قدر الإمكان، كان النبهانيُّ يقدم نفسَهُ غالباً لا كونه حالماً بل مجرّدَ ناقلٍ لقصصِ الأحلام التي رواها عنه مؤيّدوه أو أتباعُهُ.

وبينما لم تكن العديد من أحلامه بحاجة إلى تفسيرٍ أو تأويلٍ، تطلّبتْ أخرى تدخلَ النبهاني لتوضيح معناها أوِ التعليقِ عليها. وفي (12) شباط (1911)، بعد فصله من عمله بسنتينِ، أعاد روايةَ حلم مسائي كان يتلو فيه آياتٍ قرآنيةً تصف كيفيةَ مساعدةِ اللهِ الأنبياءَ، وخصوصاً محمدٌ وموسى، في النصر على أعدائهم، وكيف أمرهُمُ اللهُ بالصبر. واستنتج النبهانيُّ أنّ هذه الرؤيا أشارت إلى إدانة النبهانيِّ «لأصحاب البدعِ أولئك، مجموعة محمد عبده المصري الذي أدنتُ بدعَهُ، وشيخَهُ جمال الدين الأفغاني ورشيد رضا تلميذ محمد عبده، صاحب صحيفة المنار»[62].

وحقيقةُ أنّ تاريخَ أغلبِ أحلامه يلي عام (1909) لها مغزىً؛ فقد هدفت قصصُ أحلامه إلى تبرئته حين فقَدَ المعسكرُ المناوئُ للإصلاح في الأقاليم العربية النفوذَ السياسيَّ بعد ثورة عام (1908)، وخلع عبد الحميد الثاني في

السنة التالية، وقامت بدورِ قنواتِ اتصالٍ بينه وبين مجتمعٍ مشتتٍ جغرافياً، وساعدتْ في تحويل موقف النبهاني من الإصلاح ومؤيديه. وتسلّط قصصُ الأحلام هذه الضوءَ على الهياج المستمر للمعسكر المناوئ للإصلاح ضد أعدائه، ولكن من المهم على حد سواءٍ أنّها تشير أيضاً إلى حاجته إلى اللجوء إلى طرقٍ أعقلَ لإعلان المعارضةِ والاستياءِ.

الخاتمة:

كان النبهانيُّ المجادلَ البارز ضد المصلحين الدينيين، الذين انشغلوا ثقافياً بالأفكار الأوربية، وبدّلوا أو كيّفوا -وفقاً لوجهة نظر المرء- الفكرَ الدينيَّ ليلبي متطلباتِ «العصرِ الحديث». وفي تأريخ الفكر العربي خلال الفترة الحديثة، يجسد المصلحون مرونةَ الفكر الديني تجاه الحداثةِ، ويتميزون بأنهم مساهمون في «ليبراليةِ» الفكر العربي. وكانت مهمتُهم، كما عبر عنها حوراني، «إعادةَ تفسيرِ الإسلام ليتّفقَ مع العيش في العالم الحديث»(63). ورأى النبهانيُّ، الذي احتقرهم لتلك الأسبابِ نفسها، العصرَ الحديث من منظورٍ مغاير، وفهِمَ تحدياتِهِ بطريقة مختلفة. فهو لم يكن يرى أنّ الدين يجب أن يكون طيِّعاً وواقعياً؛ بل جازماً ومقاوماً للضغط، وخصوصاً إذا كان ضغطاً آتياً من أوربا. ولم يستطعِ النبهانيُّ التفريقَ بين أوربا كونها مصدراً للحداثة وأوربا كونها عدواً. وحذّر بأنّ المصلحين كانوا يسلِّمونَ الإسلام لعدوه التاريخي بتبني الحداثة الأوربية. وبكلمة أخرى، رأى أنّ أوربا كانت تغزو الإسلامَ بالحداثة، وكان واجب المسلمين رفضَ تلك الحداثة بدلاً من المشاركة فيها.

وتقدم أفكارُ النبهاني وشبكةُ مؤيديه سرديةً مخالفةً لسردية النهضة. وعلى أيّةِ حالٍ، لم يكن صوته مهمشاً في تأريخ الفكر العربي فحسب، بل كان في النهاية مُحْبَطاً أيضاً بظهور الدولةِ القومية الحديثة في العالم العربي. وكان على الصوفية، مع إصلاحها أو من دونه، أن تعيش أحياناً على هوامش

الثقافةِ الدينية في دول عربية عدة. ويمكن مناقشة أن مجادلاتِ النبهاني ضد العصر الحديث والمصلحين المسلمين قد صُرف النظر عنها آنذاك بشكلٍ قابل للتسويغ: فحججُهُ لم تستمر خلال العقدين الأولين من القرن العشرينَ، ولم يكن لها تأثيرٌ في الفكر العربي على المدى البعيد. ويتطلب هذا التقويم تحليلاً أدقَّ. وعلى سبيل المثال، قد تكون مجردَ مصادفةٍ أن النبهاني، الذي دافع عن شرعية الدولةِ العثمانية والخليفةِ العثماني، وحذر من هزيمة المسلمين على يدي أوربا، هو جدُّ تقيِّ الدينِ النبهاني، الذي أسّس حزب التحرير عام (1953) بهدف إحياء الخلافة. وقد لا يستطيعُ المرء، عند استعادة الأحداث السابقة، تجنبَ ملاحظة أنّ لهجةَ النبهاني التنبؤيةَ حول مستقبل الدولة العثمانية والإسلامِ فيها بعضُ عناصر الحقيقة. لذلك إن تحذيراتِهِ يمكن على الأقل النظرُ إليها بعين الاعتبار قليلاً كونها مواقفَ مهمّةً تاريخياً وتنبؤاتٍ صحيحةً.

وقرّر الأوربيون، في الحقيقة، مصيرَ الدولة العثمانية، كما حذّر النبهاني. وربّما كان الوقت متأخراً جداً وغيرَ واقعي مطلقاً لردع أوربا عن أداء دورٍ في تقرير مستقبلِ الدولة ومواطنيها المسلمين، كما تمنى، لكنّ تحذيرَهُ بأن المصلحين، بإهمالهمُ المذاهبَ وتشجيعِ الفهمِ الفردي للقرآن، تركوا الإسلام السُّنيَّ «تحت رحمةِ الجهلة والأغرار»، يبدو صادقاً عند تفحص الفكرِ والحركاتِ الدينيةِ بشكلٍ أوسعَ في القرنين العشرينَ والحادي والعشرينَ. وحاول النبهانيُّ مقاومةَ الأمرِ الحتمي وحمايةَ الماضي وتقاليدَهُ من الحداثة، لكنه أخفق. وكان قد حذر المسلمين مسبقاً من النتائج الخطيرة، ويقول العديد منهم الآن إنه كان مصيباً.

* * *

الهوامش

1- www.youtube.com/watch?v = Mg7tFqGOiOw

2 - في مقدمته لإعادة إصدار الفكر العربي في العصر الليبرالي عام 1983، اعترف حوراني بأنه كان ثمة حاجة للكتابة عنِ «الذين لا يزالون يعيشون في عالمهم الفكري الموروث، الذي هدفُهُ الرئيسُ المحافظةُ على استمرارية تقليده» (1983: 9). وبتأمله أكثر حول كتاب الفكر العربي، أسف حوراني (1991: 134) لاحقاً بتعبيرات واضحة لغياب الاهتمام بالفكر المحافظ في كتابه: «نظر بشكل استطرادي جداً، كما أعتقد الآن، إلى تلك الحركات الفكرية التي تقبلتِ الأفكارَ الآتية من أوربا، ورأى أن تلك الحركاتِ تجسدتْ في سلسلة من المفكرين الفرديين الذين بدا أنهم مهمون جداً، أو على الأقل يمثلون مجالاتٍ مهمةً من الفكر. وبعضُ مَنْ كتبوا بهذه الطريقة منا مالوا إلى إهمال المفكرين الآخرين الذين لم يتقبلوا الأفكار الآتية من أوربا، أوِ الذين، إذا تقبلوها، حاولوا دمجها ضمن إطار الفكر الذي لا يزال يعتمد على المقولات والطرق التقليدية».

3- مانهايم (1986: 83-84). على سبيل المثال، وضعت سلوى إسماعيل في دراستها عنِ الإسلام المحافظ في مصر المحافظةَ الإسلاميةَ في مصرَ مقابلَ الغرب والحركاتِ العلمانيةِ وربطتها بالتدين والمبادئ الأخلاقية المدعومة من الدولة. واستمدت أغلب أمثلتها من النصف الثاني للقرن العشرين. انظر إسماعيل (1998: 199-225). يبرز هذا ضرورة تعريف المحافظة -المتميزة عنِ العقلانية المجردة- كجزء من عملية شاملة تحدد نوعيةَ الأفكارِ المحافظةِ وشكلَها.

4- كتب جيمز غلفين مؤخراً عنِ الفرضيات المعرفية المشتركة بين فئة المتدينين من جهة والمتفرنجين من جهة أخرى. وبينما يتشارك النبهانيُّ والمرتبطون بصحيفة الحقائق في قدرٍ كبير، يتضمن دفاعهم عنِ الدولة العثمانية ودورِها الأوسع في المجتمع، يظل النبهاني مختلفاً. فهو لم

يقتبس من مصادرَ غربيةٍ، ولم يحسب أن معركته يجب شنها في المجلات والصحف التي أدانها. ولم يكنِ المتدينون في الحقائق يمثلون جميع «التقليديين» أوِ «المحافظين». كذلك، ربما كان العمل والكتابة في عصرين مختلفين، الحميديِّ والأتراكِ الشباب، اضطلع أيضاً بدورٍ في تشكيل الفوارق بين العالم المعرفي للنبهاني وعالم المرتبطين بالحقائق. انظر غلفين (2012).

5- بينما كان الصوفيون المناوئون للإصلاح منتجين مثل المصلحين، لم يستفيدوا منِ استعمال الصحف بقدر المصلحين. وعلى سبيل المثال، امتنع المحافظون في سورية عنِ استعمال الصحف حتى عام 1910، لما التأموا حول صحيفة (الحقائق) التي أصبحت لسان حال الحركة المحافظة، لكنَّ نشرها توقف بعد سنتين. للمزيد من المعلومات حول الحقائق، انظر كومينز (1990).

6- غريهان (2014: 70-1).

7- انظر النبهاني (1991: 43).

8- ميترماير (2011: 3).

9- انظر كومينز (1990).

10- المصادر حول حياة النبهاني كثيرة. وقد كتب نفسه سيرة ذاتية قصيرة في النبهاني (بلا تاريخ: 56-58 و1990: 3-10). تظهر سيرته الذاتية في الفاسي (1931: 160-167)؛ كحالة (1961: 275-276)؛ البيطار (1963: 1612-1616)؛ العودات (1976: 617-622)؛ مجهد (1974)؛ ومناع (1995: 349-352).

11- كان النبهاني واحداً بين العديد من صوفيي الأقاليم العربية الذين زاروا اسطنبول آنذاك، ويبدو أنهم تمتعوا بدماثة عبد الحميد الثاني. وكان بين أولئك علاء الدين عابدين (توفي عام 1888) من الطريقة الخلوتية، وصالح تقي الدين (توفي عام 1893) من الطريقة الرفاعية، الذي أصبح

نقيب الأشراف في دمشق عام 1889، وصالح المنيّر (توفي عام 1903)، ومحمود الموقّع (توفي عام 1903)، وأبو النصر الخطيب (توفي عام 1906)، وعارف المنيّر (توفي عام 1923).

12- عرّف توماس إيتش الصيادي بأنه سلفيٌّ أكثر من كونه صوفياً، لكن تحليل إيتش أخفق في فهم التطورات ضمن المعسكرِ الإصلاحي والخلافاتِ بين المصلحين قبل ظهور الأفغاني وعبده ورضا وبعده. إيتش (2003).

13- Basbakanlik Osmanli Arsivleri (BOA), DH.MKT, Z815, 84.

14- ريس (2008: 1).

15- بالإضافة إلى أسماء المتعاطفين معه ومؤيديه التي تظهر في منشوراته المختلفة وقصص أحلامه، تكشف مراسلة للمنار المجتمع الأوسع الذي يقرأ أعمال النبهاني ويخوض نقاشاً جدالياً مع مؤيدي الإصلاح الذين كانوا يستفسرون مع المنار حول النبهاني. انظر المنار، 11 (1908: 50-59)، 12 (1909: 785-786) و13 (1910: 796-798).

16- السليمي (1995).

17- الخراشي (2008).

18- لم تكنِ التسلسلات منفصلة كما هي لدى النبهاني، وكما أقرّ أحياناً عند الإشارة إلى قبولِ ابن تيمية وابنِ الجوزية بعض الممارسات الصوفية ورفضِ أخرى. انظر، على سبيل المثال، النبهاني (1990: 69). وحول صلة الشعراني وأهميّته لدى المصلحين الدينيين، انظر ل. هودسن (2004).

19- حاج (2009).

20- النبهاني (1901: 14-15).

21- للمزيد من التفاصيل، انظر كوثراني (1980: 12-16).

22- فعل ذلك في ثلاثة أبحاث (1906، 1908)، وفي القصيدة الرائية الطويلة في الكمالات الإلهية والسيرة النبوية غير المؤرخة، وكذلك في وصف المجتمع الإسلامي والمجتمعات الأخرى (النبهاني بلا تاريخ [آ]).

23- النبهاني، القصيدة الرائية الكبرى، 90-91.

24- المرجع السابق، 100-101.

25- النبهاني (1908: 36-37).

26- المرجع السابق، 42-43. للمزيد من المعلومات حول وجهات النظر الرافضة للإلغاء، انظر غزال (2009).

27- النبهاني (1901: 26-27). موّل نشرَ الطبعة الأولى من هذا البحث الوجيهُ البيروتي حسن أفندي الحلبوني، وتم توزيعها مجاناً. وأُعِيدتْ طباعة البحث في إصدار ثانٍ عام 1932. وكذلك تم نشر إصدارٍ أقصرَ له تحت عنوان مختصر إرشاد الحيارى في تحذير المسلمين من مدارس النصارى.

28- النبهاني (1901: 16-17).

29- المرجع نفسه، 22-25. تجدر ملاحظة أن الحكومة العثمانية شاركت في مخاوف النبهاني حول تأثير المدارس التبشيرية. انظر فورتنا (2000).

30- النبهاني (1901: 27).

31- المرجع نفسه، 28.

32- المرجع نفسه، 42-43.

33- المرجع نفسه، 2-3.

34- هذه هي المقولة التي على غلاف الكتاب. انظر النبهاني (1895). وذكر أيضاً أنه نفسه دفع تكاليف عشرة آلاف نسخة من هذا البحث من أجل «توزيعها مجاناً».

35- النبهاني (1895: 20-21).

36- يوسف النبهاني، الأسهم الملائمة على أصحاب المزاعم الباطلة ورداً على الذين يطلبون الاجتهاد. (بلا رقم صفحة، وبلا تاريخ [ج]) 32-43.

37- المرجع نفسه، 32.

38- النبهاني (1990: 56-57).

39- النبهاني (بلا رقم صفحة، وبلا تاريخ [ج] 38- 39).

40- النبهاني [ب]، القصيدة الرائية القصيرة. تضم القصيدة 450 بيتاً، وحملت عنوان «الرائية» القصيرة لوجود قصيدة «رائية» أخرى أطول (سبعمئة وخمسون بيتاً) قارن فيها النبهاني الإسلام مع اليهودية والمسيحية.

41- المرجع نفسه، 5.

42- المرجع نفسه، 6.

43- المرجع نفسه.

44- المرجع نفسه.

45- المرجع نفسه، 16.

46- النبهاني (بلا رقم صفحة، وبلا تاريخ [ج]).

47- المرجع نفسه، 26، والمصدر نفسه (ب) .القصيدة الرائية القصيرة، 33-34. للمزيد من التفاصيل حول هجومه على المبشرين والمصلحين الدينيين معاً، انظر غزال (2001).

48- حوراني (1983: 144).

49- ميترماير (2011: 2).

50- انظر النابلسي (2009: 2). لتفصيل أكثر، انظر كينبرغ (1991 و1993).

51- كينبرغ (1993: 285). يزعم توفيق فهد أنّ الرواية الأولى لرؤية النبي ظهرت في منتصف القرن الأول الهجري في 622. انظر فهد (1966:

292)، تحت عنوان رؤية النبي في الحلم "Vision du Prophète" en songe " .

52- يحتوي الأول إشارات واضحة: تعليق مختصر على براهين المآثر الجيدة (1955) على قسم سجل النبهاني فيه ثلاثين حلماً. والثاني: جواهر البحار في مزايا النبي المختار (بلا تاريخ [د]) في أربعة مجلدات. والأحلام مذكورة في المجلد الرابع. والثالث: سعادة المقرين (1898)، هو قصيدة مديح مهداة إلى النبي محمد، وتحتوي على مجموعة أحلام تنبئيّة رآها أشخاص مختلفون. ضمن النبهاني أحلامه في هذا القسم. والأخير: المجموعة النبهانية لقصائد المدح النبوية (بلا تاريخ [ه])، هو قصيدة مدح للنبي من أربعة مجلدات ومستهلة ببعض أحلام النبهاني.

53- النبهاني (1898: 478-479).

54- النبهاني (1955: 145-146).

55- المصدر نفسه، جواهر البحار، ([د] الجزء 4: 1636).

56- لا ينكر النبهاني أن ابن تيمية قدم معرفة مفيدة جمة حول الإسلام. وذكر إسهاماته في كتابه: جواهر البحار ([د] 983-988).

57- انظر فتاح (2003: 127-148).

58- المنار، 11 (1908: 50-59)، 12 (1909: 785-786) و13 (1910: 796-798).

59- النبهاني (1990: 151-152). العنوان العربي لتفنيد الآلوسي هو نيل الأماني في الرد على النبهاني.

60- المرجع نفسه.

61- النبهاني (1955: 150).

62- المرجع نفسه، 138-139.

63- حوراني (1983: 6).

الجزء الرابع

مثابرةُ النهضة

كانتِ الحربُ العالمية الأولى الحدث الحاسم في التاريخ الشرق الأوسطي الحديث. فأبادتِ المجاعةُ الكبيرة في بلاد الشام، وحشدُ الشبابِ العسكريُّ الهائلُ في جيشي المحورِ والحلفاءِ، نحو (15%) من سكان الدولة العثمانية[1]. وعَرّضتْ نهايةُ (400) سنة من الحكم العثماني الأقاليمَ العربيةَ السابقة لاستعمار فرنسا وبريطانيا، وكانتِ المخططات قد صيغتْ بدبلوماسية سريّة خلال الحرب الكبرى[2]. لكن التصدّعَ الفكري حدث في/ وخلال ثورة تركيا الفتاة عام (1908). وكما يناقش توماس فيليب في الفصل التاسع، لم يكنِ السبب أن المفكرين العرب تصرفوا بكونهم قوميينَ معادينَ للعثمانيين، فقد حدث هذا الانفصال في نهاية الحرب العالمية الأولى. وعلى العكس حوّلتِ «الثورةُ العثمانية» كما دعاها جرجي زيدان وآخرون، الكُتّابَ والمفكرين العرب في العواصم الإقليمية إلى أبطالٍ منشغلين سياسياً بالحرية والمساواةِ والأخوةِ العثمانية كليّاً بشكل كبير. وكما يناقش ذلك فيليب، يجب فهمُ هذه اللحظة الثورية في السياق الأكبر للثورة السياسية في مكان آخرَ من الشرق الأوسط وخارجِهِ، ولاسيّما الثورةُ الدستورية الإيرانية، التي بدأت عام (1905)، وكانت غيرَ مكتملةٍ عام (1908).

وتوسعتِ المؤسساتُ الأدبية والتاريخية للنهضة، التي شَكّلها أول جيلَينِ من المفكرين العربِ، إلى مجالاتِ تداخلٍ سياسيةٍ واقتصاديةٍ مع بلوغ الجيل الثالث سنَّ الرشد. ويستكشفُ هذا القسمُ التطوّر الإيديولوجي للنهضة بعد الثورة العثمانية. وتتنوّع فصوله الثلاثة موضوعياً وجغرافياً، لكنها ترتبط معاً،

وتتحدى الحواراتِ التأريخيةَ الأساسية للعلاقات العربية العثمانيةِ، والاقتصادِ السياسي للانتداب على فلسطينَ والمعاداةِ المصرية للفاشية.

وهنا تساعد سيرةُ شكيب أرسلان المهنيةُ في توضيح السبيل التي تداخلت فيها هذه الموضوعات. وربّما لا يُحْتَمَل أن يكون شكيب أرسلان (1869-1946) من شخصيات النهضةِ لعدة أسباب؛ فهو لا يتفق بسهولة مع وجهة نظر العالِم الإسلاميِّ التقليديةِ، التي قدمها النبهاني في فصلِ أمل غزال السابق، واكتسبَ سمعةً سيئة بسبب مزاعمَ عن ميوله الوهابيةِ والفاشيةِ[3]. وتقدّم عدسةُ نهضتنا صورةً أعقد لأرسلان؛ كونه مفكراً مؤثراً حسنَ الارتباط، ومؤيداً للدعوة الإسلامية، وناشطاً ودبلوماسياً جسّد التشكيل الثوري أحياناً، ومناهضاً للاستعمار أحياناً، ومؤيداً للدعوة الإسلامية أحياناً، لكنه مسيّسٌ وعالميٌّ دائماً في أواخر حياته عام (1908). ونعرض وصفاً لحياته بوصفها رؤيةً توضيحيةً لربط الموضوعات والسماتِ الطبيعية التي نوقشت في هذا القسم.

وُلِدَ في إحدى أبرز العائلات الإقطاعية في جبال الدروز، وأُرسل شكيب الشابّ إلى بيروتَ للدراسة في كلية الحكمة المارونية والمدرسةِ السلطانية العثمانية، فتعلم في صفّ محمد عبده أوائلَ ثمانينياتِ القرن التاسعَ عشرَ[4]. وبعد تخرجه، استغرق في السياسة أو متصرفيةِ لبنانَ، فدافع عن مواقفِ عائلتِهِ في الإدارة العثمانية[5]. وقبلَ عام (1908)، اكتسب لقبَ أمير البيان، لكن عمله الأدبي لم يكن سياسياً بعد. وغيرتْ ثورةُ تركيا الفتاةِ من هذا العمل. وقاد مظاهرة في منطقةِ متصرفيتِهِ طالبت بتطبيق الدستور العثماني في جبل لبنان[6]. وكانت غزوةُ أرسلانَ السياسيةُ الأولى خارجَ جبلِ لبنانَ مشاركتَهُ في الدفاع العثماني عن ليبيا ضد الاحتلال الإيطالي عام (1911). وعلى جبهة القتال، رافق ثلاثة ضباطٍ من تركيا الفتاةِ، الذين سيقودون انقلابَ جمعية الاتحاد والترقي (CUP) بعد سنتين. وخلال الحرب العالمية الأولى، قَدّمَ الباشاوات الثلاثة إنفر وطلعت وجمال أرسلان إلى النخب

السياسية في إسطنبول، فتولّى عضويةَ البرلمان عن جبل لبنانَ، وفي برلينَ اجتمع أيضاً مع مصطفى كمال (أتاتورك).

واصل أرسلان العمل لدى جمعية الاتحاد والترقي (CUP)، من أجل دولةٍ عثمانيةٍ قوية وضد اللامركزية، إلى أنِ انهارتِ الإمبراطورية، واغتيل العديدُ من زعمائها. وبدأ باعتناق القضية العربية كليّاً عام (1921) فحسب، حين شارك في تأسيس المؤتمر السوري الفلسطيني في جنيف. وطوال ستَّ عشرةَ سنةً، كان أحدَ أبرز المفاوضين العرب في عصبة الأمم، ووقف في مركز حركةٍ تزداد توسّعاً ضد الإمبريالية، أرادت إسباغَ الطابع العالمي على مبدأ تقرير المصير بعد فترة طويلةٍ من تخلّي الرئيس ويلسون عنه(7). وجمع المؤتمرُ السوري الفلسطيني طيفاً كاملاً من القوميين العربِ المنفيين، الذين عارضوا نظامَ الانتداب، ومثّلوا النضالَ الفلسطيني(8). وعلى أيَّةِ حالٍ، سببتْ مفاوضاتُ أرسلان السريةُ مع سلطات الانتداب الفرنسية عام (1926)، التي وافق فيها على فصل لبنانَ عن سورية، ضرراً دائماً لسمعته السياسية(9).

وكان أرسلان ناشطاً في مناقشة الدعم المناهضِ للاستعمار من اليسار الأوربي. وقابل زينوفييف في الحرب الكبرى، وناقش تشكيلَ أمميّة إسلامية مع تروتسكي في المؤتمر الشيوعي العالمي الثالث في موسكو. وكان تعاطفُ الاشتراكيين البريطانيين مع الصهيونية قد استبعدهمْ حلفاء، لكنه عقد صداقاتٍ دائمةً في فرنسا مع جين لونغيت، حفيد كارل ماركس، ومع زعيم الحزب الاشتراكي الفرنسي، بيير رينوديل. وعلى أيَّةِ حالٍ، تركّزت غالبيةُ دبلوماسيةِ أرسلان الأوربيةِ على ألمانيا، وهي دولةٌ ليس لها وجودٌ استعماري رسمي في الشرق الأوسط، ورافقَ إمبراطورَها الأخير، وليم الثاني، في جولة حول دمشقَ بالنيابة عنِ السلطان عبد الحميد الثاني عام (1898)، ودعاه رئيسُ فايمار الأخير فيها، الماريشال هيندنبرغ، إلى بيته عام (1930). وكان أرسلان موضع تكريمٍ من المستشرقينَ الألمانِ وخبراءِ وزارةِ الخارجية،

الذين قدّمهمْ إلى أمين الحسيني، الوجيهِ الفلسطيني المنفي. لكن آماله في أن يتوسّط أصدقاء، مثلُ وولف فون ريختهوفن وماكس فون أوبنهايم، في عقد تحالف عربي مع ألمانيا، أخفقت في أن تتحقّق.

وكان شمالُ أفريقيا وإيطاليا، أيضاً، وجهاتٍ متكررةً لطموحات أرسلان المعاديةِ للإمبريالية. وكان على صداقةٍ مع موسوليني بافتتاحياته المبكّرة المؤيدةِ للعرب في صحيفة (شعب إيطاليا) (Popolo d'Italia)، لكنه سرعان ما واجه مأزقاً بأن إيطاليا الفاشيةَ حكمت في ليبيا بقسوة لا تقلّ عنِ البريطانيين في فلسطين، والفرنسيين في سورية. وكان مقرّباً من زعيمي المقاومة الليبيين، أحمد الشريف السنوسي (1873-1933) وعمر المختار (1858-1931)، الذي توسّط بالنيابة عنهما مع موسوليني لإنهاء وحشيةِ الجنرال غراتسياني في الجبل الأخضر[10]. ومنذ عام (1930) فصاعداً، جرى إعلامُ قراءِ مجلّتِهِ الواسعة الانتشار (الأمة العربية) (La Nation Arabe) المتحدثين بالفرنسية عن حركة الاستقلال المغربية التي كانت بقيادة «ابنَيهِ الروحيينِ» علّال الفاسي (1910-1974) وأحمد بلافريج (1908-1990)[11]. وفي الجزائر، تَبنّتْ حركةُ عبد الحميد بن باديس الإصلاحيةُ الإسلامية شكيب أرسلان بصفة مستشارٍ فكريٍّ لها. ولما قدّم ملجأً للهارب مصالي الحاج في بيته في جنيف عام (1936)، «حَوّل» أرسلان، كما يبدو، هذا المقاتلَ الفرنسي-الجزائري الشيوعيَّ إلى القومية الدينية الجزائرية[12]. وتتوج نشاط أرسلان بعد سنة، لمّا تلقى ترحيبَ الأبطال من الجالية الأفريقية الشمالية في باريسَ. وكرّس الزعيم العلماني لحركة الاستقلال التونسي، الحبيب بورقيبة (1903-2000)، إصداراً خاصاً من جريدته (العمل) (L'Action Tunisienne)[*] لأعماله طوال حياته. وشعرتِ الحكومةُ الفرنسية بالقلق من شعبية أرسلان بين جالياتها العربيةِ المهاجرة، وسمحتْ بعودة

(*) أسسها الحبيب بورقيبة عام (1932). (المترجم).

أرسلان إلى سورية عام (1937). فتنكَّرَ للقضية الليبية فور عودته إلى دمشقَ، وبدأ يؤكد أن الوحدة العربيةَ يمكن تحقيقها من دون شمال أفريقيا. ومثلَ عدّةِ ليبيين آخرين، غضبَ صديقُهُ السابقُ وزميلُهُ عضو البرلمان العثماني، العالمُ الإباضي سليمان الباروني (1870-1940)، من هذه الخيانة[13]. وبدا أن أرسلان يضحّي بالمغرب لمكاسبَ سياسيةٍ في المشرق، فواصلَ عدة نهضويين في دمشقَ وبيروتَ والقاهرةِ رؤيتَهُ نظيراً حديثاً لجمال الدين الأفغاني.

ويُخرج فصل شيرين سيكلي، الفصل العاشر، فلسطين من خطأ تاريخ عصبة الأمم، الذي حاول أرسلان عبثاً مفاوضته. وهي تستكشف، خلال ذلك، سمةً بديلةً لفكر النهضة: الاقتصاد. فكان أولُ جيلَينِ من النهضويين مهتمين أولاً بالإحياء الثقافي الأدبي والإصلاحاتِ السياسية والاجتماعيةِ، وأولوا اهتماماً أقلَّ للفكرة الاقتصادية. لكن تأريخاً قوياً للشرقِ الأوسط في الاقتصاد العالمي وتشكيلِ الدولة والتركيبِ الطبقي لم يكن أيضاً قد أنتج بعد فهماً كاملاً للفكر الاقتصادي العربي الحديث. وفي هذا السياق، لم يقدم مصرفيو ورجالُ أعمالِ سيكلي الفلسطينيون فلسطينَ تحت الانتداب في رؤية جديدة فحسب؛ بل لمّحوا أيضاً إلى إسباغِ الطابع المؤسساتي على الاقتصاديات العربية بعد الحرب العالمية الأولى.

وفي ستينيات وسبعينيات القرن التاسعَ عشرَ، زرعت عائلةُ البستاني في بيروتَ فكرةَ أنَّ تمركزَ بلاد الشام الجغرافيَّ بين «الشرق والغرب» حدّد دورَها المتوسطَ في الاقتصاد العالمي[14]. وانتهز مسيحيون عرب الفرصَ الاقتصاديةَ التي قدمتها إيديولوجيةُ الميزةِ الجغرافية، وإلغاءِ قيودِ التنظيم المالي والإصلاحِ الزراعي العثماني اللاحق على التجار المحليين، حين تبنّوا كلمةَ الإمبراطوريةِ البريطانيةِ السحريةَ «المساعدةُ الذاتية»[15]. وناقشتْ عدة مجلات للنهضة أيضاً، بشكل إيجابي تماماً، الاشتراكيةَ وبيان كروبوتكين الفوضوي المساعدةُ المتبادلة في العقد الأول من القرن العشرين[16]. ولكن، في أغلب

القضايا العماليةِ والاجتماعيةِ، كان أغلبُ النهضويين يساريين متطرفين أوفياءَ، يرون أن دولةً قويةً -إمبراطوريةٌ حتى الحربِ العالمية الأولى، وجمهوريةٌ فيما بعد- ستثبتُ وتوازنُ الأمور، بينما دافعوا في الأمور السياسية والاقتصادية بشدة عنِ الحرية الفردية وإدارةِ الأعمال.

ولم يمرَّ انزلاقُ الدولِ المصريةِ والعثمانيةِ والتونسيةِ الشديدُ نحو الإفلاس بين حرب القرم عام (1853-1856) والأعوام (1869 و1875 و1876) على التوالي، كلياً من دون ملاحظة النهضويين، وبشكلٍ أخصَّ خير الدين التونسي، الذي استقال من رئاسة المجلس التونسي الأعلى عام (1863) لأن رئيس الوزراء «ألقى نفسه في مسار القروضِ [الأجنبية] المدمّر»[17]، متوقعاً أن إنفاقَ الدولة المفرطَ على مشاريع البنيةِ التحتيةِ الحضريةِ العاليةِ المستوى، من دون حمايةِ المصادر المحلية ورعايةِ الصناعات الأصلية، سيؤدي إلى تبعية هيكلية[18]. وبكلمة أخرى، لم يكنِ «التراخي المحلي» هو ما انتقده المتمسكون بالأخلاق العامة والتجارُ الخاصون في بيروتَ والقاهرةِ كثيراً؛ بل طرقُ العمل التي عرّفتها روزا لكسمبورغ عام (1913) بأنها نظامُ «الائتمان الدولي» المؤذي المسؤولُ عنِ الفجوةِ الاقتصادية الواسعة بين أوروبا والإمبراطوريةِ العثمانية[19]. وقامتِ الحكومة العثمانية، التي تولّى فيها خيرُ الدين منصبَ رئيس الوزراء، بعد إفلاسها مباشرةٍ، بشيءٍ أفضلَ[20]. ومع أن الإمبراطورية أُجبِرتْ على تسليم العديدِ من قطاعاتِ اقتصادها الأكثرِ ربحاً إلى إدارة الدَّينِ الوطنيّ العامّ الدوليةِ عام (1881)، فإن مستشاري السلطانِ عبدِ الحميد الثاني أداروا الأمور-بميزانيةٍ صغيرةٍ وأحياناً مع «خطط بونزي»- لجعل الاقتصاد العثماني يتوسّع ثانيةً بدايةَ القرن[21].

وكانت مصرُ أسوأ مَنْ أصيب بتبعية الدَّين؛ إذ حوّل الخديوي إسماعيل بلاده إلى «كلونـدايك على النيل»، وعجّلَ الاحتلال البريطاني عام (1882)[22]. ولكن، كما بيّن بحثُ عبد العزيز عزّ العرب الحديثُ، ظهر

شكلٌ منظمٌ من القومية الاقتصادية في محنة ثورةِ عرابي التي سحقها الاحتلالُ البريطاني[23]. ومع ذلك، زرعتْ ظاهرةٌ نخبويةٌ كلياً، والفكرةُ الاقتصاديةُ خلفها، بذورَ السيادةِ الماليةِ التي تبيّنَ أنها ترتبط بالاقتصاديِّ المصري ومؤسّسِ مصرفِ مصرَ، طلعت حرب (1867- 1941)[24]. وبعد الحرب العالمية الأولى، اتخذتِ الفكرةُ الاقتصادية الطابعَ الاحترافي عبر الشرق الأوسط[25]؛ وبشكل خاصٍّ، بدأ قسمُ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية في بيروتَ، الذي نشأ من مدرسة التجارةِ في أواخر العشرينيات[26]، بمعاينة الاقتصادِ الوطني العربي، ودعمِ إصلاحاتٍ ماليةٍ ومصرفيةٍ[27]. وشارك سياسيون ورجالُ أعمال فلسطينيون عام (1946) في إحداث خزينةٍ وطنيةٍ. ونفّذوا سجلاً مالياً لجميع السكان العرب في فلسطينَ، وجمعوا (220،000) جنيهٍ فلسطينيٍّ للتنمية الاقتصادية وشراءِ الأراضي وتحريرِ السجناء والدعايةِ، قبل أن تُهجِّر النكبةُ الطبقةَ المتوسطةَ الفلسطينية، وتحوّل أموالَها[28].

ويدافع الفصلُ الثالث في هذا الجزء، الفصل الحادي عشر، عن فكرة حوراني حول عصرٍ ليبراليٍّ عربي ضد النقاش الجدالي الدائم في الثقافة الموالية للصهيونية، بأن العربَ انحازوا إلى ألمانيا الهتلريةِ[29]. وفي قراءة مقطعٍ نصيٍّ مشابه، يتفحص إسرائيل غرشوني، الناقدُ المصريُّ البارز، إدانةَ عباس محمود العقاد المفصّلة للزعيم النازي ونظامه؛ إذ وُجِدَ بعضُ المتعاطفين مع النازية في القاهرة خلالَ الثلاثينيات، وأشهرُهمْ جمعيةُ أحمد حسين «مصرُ الفتاة» وعصابتُها القمصانُ الخضرُ[30]. وكان انقلابُ الكيلاني المناوئُ للبريطانيين في العراق عام (1941)، أيضاً، يضمّ ضباطاً استلهموا المهارةَ العسكريةَ الألمانيةَ العاليةَ، وأساؤوا التقدير في أن الفاشيةَ وسيلةٌ أساسيةٌ في هزيمةِ الإمبريالية[31]. ولكن، بالمقارنة مع فرنسا فيشي، وإسبانيا فرانكو، وإنكلترا موزلي، كانت تأثيراتُهمْ طفيفة. وفي مصرَ والعراقِ البريطانيتين، وفي الانتداب الفرنسي للبنانَ وسورية أيضاً، أيّد الشيوعيون

ومجموعاتٌ أخرى مناوئةٌ للفاشية تراثَ التنوير في صراعهم من أجل الاستقلال[32].

وبطريقته الخاصةِ، قَدّمَ كتابُ العقاد **(هتلر في الميزان)** علوماً نفسيةً تطورت في فايمار ألمانيا إلى بنى قصصية مألوفة تطوّرت في النهضة[33]. وبشكل ما، يماثل تركيزُ العقاد التحليليّ على الصلة بين الفردِ والبيئةِ الألمانيةِ المسؤولة عن نشوئه تضمينَ الاقتصاديِّينَ الفلسطينيِّينَ «القوى الشافية» لعلم النفس، التي كشفها فصل شيرين سيكلي. وبينما بدا هؤلاء الليبراليونَ منفصلينَ بشكل مؤلم عنِ الحقائق المهددة التي واجهوها هم وقراؤهم، لم يكن أحدٌ منهم غيرَ مكترثٍ بها. فآمنوا على نحو ثابتٍ بالعصر الليبرالي، الذي نموا فيه.

وقامت شخصية الحاجّ أمين الحسيني (1897-1974) بدور حمايةٍ جدالية في أدب الانتدابِ على فلسطينَ، الذي ساد هذه التطوراتِ الفكريةَ في أواخر العصر الليبرالي. وبعد تعيين البريطانيين له مفتياً لفلسطينَ، نُفِيَ بسبب دوره في الثورة الكبرى عام (1936-1939)، وانتقل إلى برلينَ، وحاول، بمساعدة أرسلان، حشدَ دعم النازيين الدبلوماسي للعودة إلى القيادة الفلسطينية. ووجد قليلٌ من المفكرين العرب الآخرين فقط أنفسَهم في حلقة الحاج أمين ببرلينَ[34]. وعلى سبيل المثال، عاد خالُ ألبرت حوراني، الكاتبُ المسرحي عزيز ضومط (1890-1943)، إلى ألمانيا النازيةِ بعدما درس في برلينَ خلال حكم وليم الثاني. واختلف مع الفلسطينيين، الذين عَدّوه خائناً بسبب مسرحياته التي دعمتِ التعاونَ القوميَّ العربيَّ واليهوديَّ ضد البريطانيين، ومع الصهاينة الذين استغلّوا براءَتَهُ. ولأنه مفلسٌ في برلين خلال الحرب العالمية الثانية، بدأ يعمل في الترجمات النازية إلى العربيةِ[35].

ولم يكن لدى الحاج أمين وأرسلان والمنفيين العربِ الآخرين جاذبٌ مميّز في فلسطينَ خلال الأربعينيات؛ فالصحافةُ المناوئةُ فيها للإمبريالية (الكرملُ الليبرالية، فلسطينُ والدفاعُ، والنورُ وعادية وإلى الأمام، ونضالُ

الشعب الشيوعيةُ) ضدَّ الفاشيةِ بشكل ثابت أيضاً[36]. وكافح التنظيمُ الشيوعي السابقُ للسيطرة على الحزب الشيوعي في فلسطينَ، لكنَّ بعضَ أفراده كانوا ستالينيين، استدعاهم ريتشارد كروسمان وبريطانيون عمال وصهاينةٌ آخرون خلال زيارتهمْ فلسطينَ تحت الانتداب[37]. وعاد الشيوعيون والنقابيون الفلسطينيون الأوائلُ من جامعات موسكو في منتصف العشرينيات[38]. وبينما لم يحققوا تأثيراً واسعاً أبداً في المجتمع الفلسطيني بسبب المراوغة حول الكفاح الوطني الفلسطيني، طوّر بعض التروتسكيين أولَ انتقاداتٍ ماركسيةٍ محليةٍ للانتداب البريطاني[39].

ولم يقتصرِ الكفاحُ من أجل فلسطينَ على بضعةِ منفيين مخدوعين تحالفوا مع هتلر. لكنه حدث، بالأحرى، كما يوحي فصل سيكلي، باسم النهضة، ودفاعاً عنها. وافتقرتِ المؤسسةُ الليبراليةُ الفلسطينية الناشئة، أو في الحقيقة، رفضتْ نقدَ نظائرِها الماركسيين الأكثرِ تطرفاً لنظام الانتداب. ومنذ أيام ثورة تركيا الفتاةِ، أسهم التجارُ والفلاحون العربُ في المدارس والمستشفيات وآلات الطباعة والصحف في فلسطينَ لإحداثِ التناقض الذي أنهاه السكانُ العربُ من ذوي أعلى نسبةٍ تعليميةٍ تحت الاحتلال الاستيطاني الاستعماري، وأحدثوا القطاعاتِ التعليميةَ والطبيّةَ في تلك الدولِ العربية التي نالتِ الاستقلال.

وشكّلتِ الكليةُ العربية في القدس ذروةَ إسهام الطبقةِ المتوسطة في إحداث نُخبةٍ فكريةٍ فلسطينية. وقد قاتل (40) معلماً وطالباً فلسطينياً السلطاتِ البريطانيةَ بقوةٍ لسيطرتها على مدارسهم، وأصبح العديدُ منهم أكاديميين ومذيعين ومترجمين وشعراءَ وصحفيين بارزين بعد طردهم، وإغلاقِ الكلية العربية عام (1948)[41]. وفي دراسته حول (**ثورة 1936-1939 في فلسطين**)، يذكرنا الكاتبُ الفلسطيني غسان كنفاني بأن الطلاب الفلسطينيين اتحدوا في الشبكة الجامعية العربية الأوسعِ «من بيروتَ إلى القاهرةِ»، وعادوا كأصوات ناقدة ضد التوطينِ والتطبيعِ:

أغلبُ المفكرين الحضريين، من جهتهم، ينتمون إلى طبقةٍ إقطاعية أو برجوازيةٍ تجارية صغيرة. ومع أنهم دعموا أساساً نوعاً من الثورة البرجوازية، لم تُلائمِ الشروطُ الموضوعية مطلقاً لتطوير الطبقةِ التي ستقود هذا الصراعَ على نحوٍ منطقي. ولأنهم ناشطون سياسيون، ظلّوا هكذا تحت سيطرةِ القيادةِ التقليديةِ. لكنَّ عملَهمْ عكس درجةَ الوعي التي لم تكن عموماً مشتركةً مع نظرائهم في دول عربية أخرى. وتطوّر صراعُ مؤيدي الثورة والرجعيين في المناطق الريفية، والمقاتلين الثوريين والعناصرِ المتخاذلة في المدن لمصلحة الثورة. ولا نعرف كاتباً أو مفكراً فلسطينياً واحداً في تلك الفترة لم يشارك في الدعوة لمقاومة العدو المستعمِر. ولا شكّ في أنّ المفكرين، مع أنهم لم يكونوا معبَّئِينَ عموماً من حزب ثوري، أدّوا دوراً مهمّاً في الكفاح الوطني[42].

ودمرتِ الحرب في فلسطينَ عام (1947-1948) البنيةَ التحتيةَ التعليمية الفلسطينية، وأنهى إنشاءُ دولةِ إسرائيلَ النهضة الفلسطينية[43]. ولمّا استمرّ عصرُ حوراني الليبرالي، كما نناقش لاحقاً، حتى الخمسينياتِ في أمكنةٍ أخرى، حوَّلَ اللاجئون الفلسطينيون الجامعيون عصرَ الفكر الليبرالي إلى عصرِ كفاح التحرير العربي الشامل في أوائلِ الستينيات[44].

* * *

الهوامش

1- إ. تومسن (2000)؛ ل. فواز (2014)؛ روغان (2015).
2- أنطونيوس (1938).
3- تشاركُ سيرةُ كليفيلند الذاتية (1985) المتوازنة لشكيب أرسلان في وجهة النظر هذه. وهو يظهر في كتاب (الفكر العربي) بصورة عابرة فحسب في ظلّ رشيد رضا.
4- هانسن (2005: 176).
5- أكارلي (1993).
6- أرسلان (1969: 36-38). خشيت الإدارة اللبنانية على حكمها الذاتي ورفضتِ الدستورية.
7- مانيلا (2007).
8- هوفمان (2007: 53-96). تضمّنوا: الخبير المالي الأنطاكي ورئيسه الأول ميشيل بيه لطف الله (ولد عام 1880). ورشيد رضا، والوجيه الحلبي إحسان الجابري (1879-1980)، ووزير خارجية الملك فيصل، وزعيم انتفاضة (1925-1927) السورية ضد الفرنسيين عبد الرحمن شهبندر (1880-1940)، ورئيس الوزراء اللبناني المستقبلي رياض الصلح (1894-1951)، وأوّل رئيس لسورية المستقلّة شكري القوتلي (1891-1967)(*)، والفلسطينيين توفيق حمد، أمين بيه تميمي، وهبة العيسى وشبلي الجمال.
9- كليفيلند (1985: 54-57).
10- كرايس (2012).
11- أدال (2006: 199-201).
12- جوليان (1972: 108).

(*) لم يكن شكري القوتلي أول رئيس لسورية المستقلّة، فقد تولى الرئاسة قبله عدد من الرؤساء. (المترجم).

13- بالدينيتي (2010: 102)؛ غزال (2010، 2013).

14- هانسن (2005).

15- ترجم تلميذ بطرس البستاني ومحرّر المقتطف، يعقوب صروف (1857-1927)، (إنجيل) صموئيل سمايلز الفيكتورية للعمل الرأسمالي الأخلاقي (المساعدة الذاتية)، بمديح بالغ، إلى العربية عام 1880. انظر د. ريد (1970).

16- خوري-مقدسي (2010).

17- خير الدين مقتبس في روغان (2009: 105).

18- س. براون (1967). حول خير الدين انظر أيضاً الفصلين 4 و5 في هذا الكتاب. وحول الفكرة الاقتصادية لدى الشدياق، انظر الفصل 6. وأولُ ترجمةٍ عثمانية للنظرية الاقتصادية الأوربية ترجمة ج. ب. ساي (Catéchisme d'Economie Politique) عام (1852). انظر ماردين (1962: 236)

19- لكسمبورغ (1913: 399-425).

20- بيردال (2010).

21- هانسن (2011). انظر أيضاً هانيولو (2008)، وكاتايرت (2005).

22- لانديس (1958).

23- عزّ العرب (2002).

24- إ. ديفيس (1983).

25- ت. ميتشل (1998).

26- بيتي أندرسن (2011).

27- صفي الدين (2015). كان الاقتصادي البارز في هذه الدراسة، التي تتناول بلدان عدّة، البروفيسور سعيد حمادة، الذي ربما أشرف على العديد من الاقتصاديين الفلسطينيين في فصل سيكلي.

28- طنوس (1988: 387-392).

29- من أجل النقد وقائمة شاملة في الهوامش، انظر: م. باير (2015: 140-144). انظر أيضاً: أشكار (2010)؛ سينغ (2012)؛ نيقوسيا (2015)؛ الإصدارات الخاصة حول «الفاشية الإسلامية» في WI 52 (2012).

30- بخصوص موجز حول التشكيلات الفاشية، بما فيها حزب أنطون سعادة القومي الاجتماعي السوري، وحزب الكتائب الماروني في لبنانِ، انظر: أشكار (2010: 74-78)؛ وحول القمصان الفولاذيةِ في حلب، انظر: واتنباو (2006: الفصل 9).

31- فين (2006).

32- نوردبروش (2009)؛ باشكين (2012).

33- حول الاكتشاف المصري لفرويد خلال النهضة، انظر: و. الشاكري (2014).

34- فين (2011).

35- توفّي ضومط في ظروف غامضة. هوب (2001). بخصوص قصة مثيرة مشابهة حول متحوّل يهودي شاذّ إلى الإسلام في برلين النازية، انظر: باير (2015).

36- عباسي (2012).

37- بديري (2010)؛ لوكمان (1996). حول تقرير كروسمان عن فلسطين عام (1946)، انظر فصل هانسن.

38- نجاتي صدقي (1905-1979) في سيرته الذاتية (2001). انظر أيضاً: غرشوني (2012)، وتماري (2003).

39- تميّز جبرا نيقولا (1912-1974) عموماً بأنه الأكثر تطوراً نظرياً. بديري (2010: 193)؛ غرينشتاين (2011).

40- طيباوي (1956).

41- أ. بشارة (2003: 42-44).

42- كنفاني (1972).
43- ياغي (1968).
44- وايس وهانسن (آتٍ لاحقاً).

* * *

-9-

المشاركةُ والنقدُ

ردُّ المفكرين العربِ على «الثورة العثمانية»

توماس فيليب

حدثت ثورة تركيا الفتاةِ في تموز (1908)، ورحّب بها العديدُ من الرعايا العثمانيين بموجة من الحماس، امتدت من دول البلقان إلى اليمن، ومن ليبيا إلى العراق. وبغضّ النظر عنِ الانتماءِ العرقي أوِ الدينِ، شاركتْ طبقاتُ المجتمع كلُّها في الفكرة الساميَةِ، بأن العودة الرسمية للتمثيل البرلماني ستنقذُ وحدة الإمبراطورية وتُحييْها. ودُعِيَتِ الثورةُ باللغة العربية «الانقلاب العثماني» إشارةً إلى عدد العرب المتماهين مع الإمبراطورية كونها إمبراطوريةً كاملة لا إسطنبول فحسب. وسيستكشف هذا الفصلَ المواقفَ المتغيرةَ للمفكرين والمصلحين العربِ من الحركتين العثمانيةِ والدستوريةِ، بالتركيز على كتاباتِ مفكّرين بارزين في النهضة بين الثورةِ العثمانية والحربِ العالمية الأولى. وأركِّزُ على أفراد هذه الحركة الثقافية، الذين بلغوا سنَّ الرشد في بلاد الشام بعد الحروب الأهلية في جبل لبنانَ ودمشقَ عام (1860)، والذين انتقلوا لاحقاً إلى إسطنبول، والقاهرة خصوصاً، التي أصبحت مركزَ النهضة.

ويَدينُ الإطار الجيلي في هذا الفصل لفكر حوراني العربي، الذي شكل فيه مفكرو ثلاثةِ أجيالٍ مجيءَ العصر الليبرالي للشرق الأوسط. وبالنسبة إلى حوراني، هذه فترةُ استقرارٍ اجتماعي، تتباين كلياً مع الأزمنة المضطربة التي ألّف فيها كتابَهُ. وقد يوضّح هذا لماذا لم يميّز في وصفه عامَ (1860)؛ بل بشكلٍ أكثرَ تعارضاً، الحربَ الكبرى ونهايةَ الإمبراطورية العثمانية كونها أحداثاً محدّدة للجيل. وبالتباين مع هذه الوجهة المعتدلةِ النظرِ للمجتمع العربي العثماني اللاحق، يناقشُ هذا الفصلُ أن المفكرين العربَ شَكَلّتهم، وكانوا ردّةَ فعل تجاهَ التغييراتِ الأساسية من الحروب الأهلية والدولية والثورات السياسية والانهيار الاستعماري وهمُ الصُّناعُ الأكثرُ إثارة لها.

وربّما كان جرجي زيدان (1861-1914) أحدَ أكثر الشخصيات تمثيلاً للرحلات الفكريةِ العربيةِ في أواخرِ الإمبراطورية العثمانية. وكان، وهو ابنُ مالكِ مقهىً أميٍّ، رجلاً ذاتيَّ التعلم وعصامياً وخجولاً. وغادر بيروتَ عام (1882)، في أعقاب ردّةِ فعلٍ تبشيرية على خطابِ حفلِ تخرُّجٍ حول نظرية داروين عنِ التطور في الكلية البروتستانتية السورية (SPC)[1]. وفي القاهرة، سرعان ما وجد نفسه بين خبراءَ آخرين بالداروينية والتقنيةِ الحديثة والعلوم الطبيعية، مثلِ يعقوب صروف وفارس نمر، اللذين نقلا مجلتهما (المقتطف) من بيروتَ عام (1885)[2]. واعتنق زيدان، أيضاً، الصحافةَ، وبدأ نشرَ مجلتِهِ المؤثرةِ (الهلال) عام (1892). وفي القاهرة، كتب زيدان أعمالاً ثقافيةً متعددةَ الأجزاء حول التاريخ والأدب العربيين وأكثرَ من عشرين روايةً تاريخيةً نشرت نتائج أبحاثه الثقافية. ومع نتاجه الرائعِ، ظلّ رجلاً منعزلاً جداً، ورفض المشاركة في العمل السياسي[3].

وكان المثقفُ والصحفي الدمشقي رفيق العظم (1865-1925) أيضاً ذاتيَّ التعلّم إلى حدٍّ كبير. ونشأ من فرعٍ فقير لعائلةٍ مسلمةٍ بالغةِ الأهميةِ في بلاد الشام خلال القرنين الثامنَ عشرَ والتاسعَ عشرَ. واستقرّ في القاهرة عام (1894)، وبعد تعلّم التركية، رعى اتصالاتٍ مع المفكرين في إسطنبول.

ولكونه مثقفاً ناقداً للتاريخ الإسلامي المبكّر، ناقش بأن المصادرَ الإسلاميةَ لم تقرَّ حكم السلالات الملكية. ومع بداية القرن، أصبح ناشطاً سياسياً في أحزابٍ وجمعياتٍ مختلفة[4].

وكان سليمان البستاني (1856-1925) أحد الأقرباء المميزين لدى بطرس البستاني أحدِ مؤسسي النهضة[5]. واشتُهر بثقافته الإنسانية، وترجمتِهِ لإلياذة هوميروس إلى العربية، وتنقله الواسعِ قبل انتخابه ممثلاً لبيروتَ في أول برلمان عثماني للفترة الدستورية الثانية عام (1908). وسرعان ما جرى تعيينُهُ وزيراً للزراعة في حكومة تركيا الفتاةِ، لكنه استقال احتجاجاً حين قررتِ الحكومة العثمانية دخول الحرب الكبرى[6].

وكان روحي الخالدي (1864-1913) أحدَ أفرادِ عائلةِ الخالدي المهمّة في القدس، وعمل لدى الإدارة العثمانية في إسطنبول طوال ستِّ سنواتٍ، ثم درس في السوربون سنواتٍ، وتمّ تعيينه لاحقاً قنصلاً عثمانياً عاماً في بوردو[7]. وكان مؤرّخاً ومفكراً عاماً، وانتخب أيضاً ممثلاً للقدس في البرلمان الأول بعد الثورة[8].

ولم يدخل أفرادُ هذا الجيل كلُّهمْ مجال السياسة الرسميةِ؛ بل أصبح أكثرهم صحفيين. وغادر رشيد رضا (1865-1935)، تلميذُ الأفغاني ومحمد عبده، طرابلسَ الشام إلى القاهرة عام (1897)، وأسس صحيفةَ (المنار)، منارةَ الإصلاح الإسلامي[9]. ويخصّص حوراني فصلاً كاملاً له. وكان شبلي شميّل (1850-1917) أحد ممثلي حوراني الأساسيين للعلمانية المسيحية في ذلك العصرِ[10]، وهو طبيبٌ تدرّب في الكلية البروتستانتية السورية (SPC)، وكان متأثراً جداً أيضاً بمسألة داروين في الكلية، وانتقل إلى القاهرة، وساهم بانتظام في (المقتطف)، وأصبح رئيسَ تحريرِ المجلةِ الطبية (الشفاء). ولأنه مؤيّدٌ متحمسٌ لوجهة النظر العلمية حول المجتمع، التي، وفقاً لحوراني، فاقتْ قضيتَيهِ الأخريين (العدالةِ والحريةِ)، توصل إلى تكريس نفسه «النشرِ مفهوم الاشتراكية»[11].

وكان محمد كرد علي (1876-1953) ابنَ خياطٍ أميّ وأمٍّ كرديّةٍ[12]. تدرّبَ على يديِ العالم الجزائري البارز طاهر الجزائري، في دمشقَ، قبل الانضمام إلى حلقة عبده- رضا في القاهرة، التي أقام فيها بين عامي (1905 و1908). وبعد الثورة، أسس مجلة (المقتبس) الدمشقية، التي أصبحتِ المجلةَ الناطقة باسم جمعية النهضة العربية. وبعد الحرب العالمية الأولى، أسّستْ هذه المجموعةُ المجمعَ العلمي العربي في سورية، وانتُخب كرد علي رئيساً له. وثمّة شخصٌ مهمٌّ أخيرٌ بالنسبة إلى هذا الشرحِ عنِ النهضة، لكنه لم يكن بدقةٍ من هذا الجيل، وهو عبد الرحمن الكواكبي (1849-1902)[*]. ولد الكواكبي في عائلةٍ بارزةٍ من أصول كرديةٍ في حلب قبل سنةٍ من النزاع الأهلي الذي دمّر مدينتَهُ، وتوفي في القاهرة التي هاجر إليها عام (1898) قبل موجة الثورات العالمية التي أصابتِ الشرق الأوسط. لكنَّ كتاباتِهِ، ولاسيّما عمله القصصيُّ المؤيدُ للوحدة الإسلامية **(أم القرى)** (1899)، وبحثُهُ في الاستبداد العثماني **(طبائع الاستبداد)** (1902)، أثارتْ نقاشاً حادّاً بعد وفاته[13].

ولم تكتملْ هذه المجموعةُ من الشخصيات بعدُ، التي ستساعد فحسب في توضيح الأصولِ الاجتماعيةِ، والتوجّهِ التعليمي والفكري بين المساهمين في الحركة. ومع الفوارق العديدة، تجمّعوا لتشكيلِ طبقةٍ ثقافيةٍ جديدة سيطرت على أماكن النقاشِ العام الجديدة، من تحكمها بتقنية الطباعةِ

(*) وثمة اختلاف حول تاريخ ولادة الكواكبي فمنهم من يقول إنه عام 1854 أو عام 1855: بخصوص ترجمة حياته، انظر، على سبيل المثال: مقدمة كتاب طبائع الاستبداد، دار الشرق العربي، بيروت وحلب، الطبعة الخامسة، 2003، ص11. وانظر أيضاً: نسيبة، حازم زكي، القومية العربية: فكرتها- نشأتها- تطورها، قدم له قسطنطين زريق، وترجمه عبد اللطيف شرارة، وراجعه برهان الدجاني، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، 2013، ص78. أنطونيوس، جورج، اليقظة العربية، لندن، 1938، ص95-98. (بالإنجليزية). وقد ورد في الكتابين السابقين أن ولادة الكواكبي كانت عام 1949. (المترجم).

والصحافةِ وأنواعِ أدبيةٍ جديدةٍ مثلِ الرواية. وعَدّوا أنفسَهمْ، أكثرَ من أسلافهمْ نهضويي جيل ما بين عام (1860) والحربِ العالمية الأولى -(الفاصلين الحاسمين) مصلحين اجتماعيين. وقد تبدو هذه الملاحظةُ واضحةً. وإذا وُجدتْ دراساتٌ لشخصيةٍ نهضويةٍ وحدها، فإن المجموعة بكاملها لم يُنظر إليها بعد فعلاً بكونها طبقةً اجتماعيةً وفكريةً جديدةً، مع أن حوراني نفسَه عزّز من عملية إسباغِ طابعٍ سياقي أكبرَ على المفكرين العربِ في مقدمته عام (1983) المقتبسةِ كثيراً.

وثمّةَ استثناءٌ حديثٌ بارز هو دراسةُ ليلى دخلي لجيل المفكرين العربِ المتبلورة بين ثورة تركيا الفتاةِ والحربِ العالمية الأولى[14]. ويجب دائماً فهمُ هذه التقسيماتِ بمراحلَ زمنيةٍ، مع أنها تساعد المؤرّخ كونها مرنةً وقابلةً للنفاذ. وفي هذه الحالة، تداخلتْ مجموعةُ هذا الفصل مع الذين انتهجوا الطابعَ السياسي عام (1908) فحسب. وبالنسبة إلى أفراد هذا الجيلِ الأكبرِ سنّاً، ويبحثُهمْ هذا الفصل، كان عام (1916) بالتأكيد نقطةَ نهايةٍ فكرية. لكن كما تناقشُ ليلى دخلي باقتناع، بالنسبة إلى أفراد هذا الجيلِ الأصغرِ سناً، الفترة الممتدة من ثورة تركيا الفتاة إلى شنق الحكومةِ العثمانيةِ الصحفيين والمعلمين العربِ بتهمة الخيانة عام (1915-1916) بدايةُ ظهورِ الوعي القومي، الذي تتوّج بالثورة السورية الكبرى ضد الانتداب الفرنسي عام (1925-1927).

ويوجد مفكرون أيضاً، مثلُ محمد كرد علي، وَجدوا بالعمر والمزاج مكانَهمْ في الفترتين كلتيهما. وتُعرِّف دخلي سورية بأنها المركزُ الجغرافيُّ لنشاطاتِ المجموعة اللاحقة، وتُلاحظ أيضاً أن أفرادها أكثرُ مشاركةً في النشاطات السياسية، وضمّت المجموعةُ السابقة -مركزُ اهتمام المقالة الحالية- بصورةٍ رئيسةٍ اللاجئين السوريين المقيمين في مصرَ تحت الاحتلال البريطاني، الذين ابتعدوا عن سياسة الإثارةِ القومية. ولكن ربّما يكمنُ الفارقُ الأوضحُ والأهمُّ في الحقيقة البسيطة بأن الإيديولوجية العثمانيةَ بعد عام (1916)، الداعمةَ لإمبراطوريةٍ عثمانيةٍ دستوريةٍ ديمقراطية متعددةِ الأعراق،

لم تعد خياراً. ويبدو أن المجموعتين كلتيهما تشتركان، على أقل تقدير، «بأنهما متحدثتان بالنقاش»[15]. ولا يشكل نقاشُ ليلى دخلي حول الاستمرارية الجيلية، خلالَ انقسام الحرب العالمية الأولى، موافقةً ضمنيةً مع أطروحة حوراني حول الاستقرار الاجتماعي؛ لكنَّ عملها، بالأحرى، يتحدى ميلَ دراساتِ الانتداب في أوربا القصيرَ النظرِ إلى حسبان بلاد الشام قبلَ الاستعمار أرضاً نائية.

ودعم النهضويون بقوةٍ «الثورةَ العثمانية»؛ لأنها تعهّدت بنظام دستوري ليبرالي سياسيٍّ يمنح فترةَ حياةٍ جديدةٍ لإمبراطوريتهم. وانضمّ بعضُهمْ إلى أحزاب ليبراليةٍ عثمانيةٍ بعد الثورة، وكان أغلب النهضويين الفصحاء سياسياً، والذين وضعوا أساسياتِ القوميةِ العربية الثقافية، متردّدين جداً في ترك المشروع العثماني لتركيا الفتاةِ، حتى حين اختطف الجناحُ العسكريُّ لتركيا الفتاةِ مبادئَ الثورة، وتعهدتِ المركزيةُ التركيةُ بوعود باهتة، وأظهرت حركاتٌ قوميةٌ أخرى ميولاً انفصالية. والسؤال الذي يتابعه هذا الفصل -وليس إلى حدٍّ كبير- البحثُ التقليديُّ عن أصولِ القومية العربية الذي نَشّطَ معظمَ البحث في الشرق الأوسط خلال القرن التاسعَ عشرَ. ولكن ما يثير اهتمامي سبب أن النهضويين أنفسَهمْ، الذين كانوا مسؤولين عن تبنِّي الهويةِ الثقافية العربية، سيعتنقون بإصرارِ الفكرةَ السياسيةَ للحركة العثمانية. وأناقش أن الجوابَ يكمن في اقتناعهم بأن نظاماً دستورياً للإمبراطورية أفضلُ حلٍّ للتنوّع البشري الذي احتواه. ولكن، كما سنرى، كانت هذه المسألة، سواء عنَى هذا حقوقاً متساويةً لجميعِ أفراد المجتمع بغضّ النظر عنِ الطبقة والهويةِ الدينية أوِ العرقية أوِ الوطنية، أم مجرد التحرّر من سوء استعمال الحكومة للسلطة، موضع نزاع إلى حدّ كبير بين هذا الجيلِ من المفكرين العربِ.

لحظةُ أمل:

حشد جرجي زيدان الإصدارَ الأول من مجلته (الهلال) بعد «الثورة العثمانية» بمقالات عدةٍ وطويلةٍ بشكل غير اعتيادي غطّتِ السماتِ المختلفةَ

لهذه الثورة. وفي مقالةٍ افتتاحية، قدّم زيدان مسحاً واسعاً لتطور الحركة الدستورية في أوربا[16]. ثم عرض تحليلاً متبصّراً لأسباب إخفاق أولِ محاولة لإحداث نظام دستوري في الإمبراطورية العثمانية عام (1876-1877)، وعزاها إلى «عدم استعدادِ الشعبِ العثماني». ومن شرح حجّتهِ، بالعودة إلى عام (1876-1878)، اتضح أن الشعبَ والسياسيين كانوا «أقل خبرة» من أن يدافعوا عنِ الدستور ضد خصومه الرجعيين. ولم يفهم أغلبُهمْ معنى دستورٍ صاغتهُ، في الحقيقة، «مجموعةٌ متنورةٌ صغيرةٌ» في إسطنبول؛ ولم يفهمِ الناسُ العملية الانتخابية -وعلى أيّـةِ حالٍ، كان أكثرُ المرشحين موظفين حكوميين؛ وجاء المندوبون من مجموعاتٍ عرقيةٍ ودينيةٍ مختلفة أدّت إلى توقعات مختلفة جداً من البرلمان؛ وأصبحتِ «المصالحُ الخاصّة» مهيمنةً على الصالح العام. وعطّلتْ هذه العواملُ معاً عمليةَ اتخاذ القراراتِ قبل ثلاثينَ سنةً. لكن زيدان ناقش أن الخلفيةَ المتعددةَ الثقافاتِ لا تشكل بالضرورة عقبةً، كما أظهرت تجربة إمبراطورية هابسبرغ[17].

وفي إصدار (الهلال) نفسه كتب روحي الخالدي أيضاً مقالةً طويلةً غزيرةً عنِ «الثورة العثمانية» عام (1908). واتجهتْ مقدّمته نحو الإسلام المبكّرِ، وأكّدت أن الإسلامَ قدم لأول مرةٍ في التاريخ شروطَ معارضةِ الاستبدادِ وترسيخَ المساواة بين جميع الناس، وأكّد أن الاستبدادَ كان آسيوياً لا إسلامياً. فقد «ورث» الإسلامُ الاستبدادَ من بلاد فارسَ وبيزنطةَ وبابلَ ومصرَ الفرعونيةِ. وبالتقاط فكرةٍ ربّما غرسها الكواكبي، زعم الخالدي أن الاستبداد الأموي ساد منذ ذلك الوقتِ في الإسلام[18]. وقد سبّب تخلّفاً وفساداً، وحوّل الحكم إلى السلاطين، وقَدّسَ الخلفاء الذين أصبحوا مسؤولين أمام الله فحسب. «ومع توسّع الإسلام، بُنيَ الحكمُ على الاستبداد، ولم يبق شيءٌ من الحرية الأصلية للإسلام. وأصبح تاريخُ السياسة في الإسلام كلِّهِ مجردَ مأساةٍ برمكيةٍ وحيدةٍ»[19].

وعَدَّ رفيق العظم (23 تموز 1908) (يومَ الثورة) «أسعدَ يوم للعثمانيين

منذ غزوِ القسطنطينية»[20]، وابتهج سليمان البستاني أيضاً. وسرعان ما نشر بعد ذلك كتاباً مطوّلاً امتلأ بتفاؤلٍ عثماني[21]. وكتب البستاني أن الدستورية تطلّبتِ التعليمَ والمعرفةَ، والآن يوجد أشخاصٌ مطّلعون بما يكفي لضمان أمنِ الدستور. ولاحظ وجودَ صعوباتٍ، وكان واعياً لإخفاق التجربة الدستورية السابقة (1876-1878)، لكنّه اقتنع بأن تحويل النظامِ السياسيِّ العثمانيِّ، هذه المرةَ، سيكون ناجحاً؛ لأن العلم تقدم في السنواتِ الثلاثين الأخيرةِ بسرعة «كما لم يحصل سابقاً منذ بدء الخليقة». وخمَّنَ أن «استقرارَ حضارةٍ جديدةٍ» في الإمبراطورية سيستغرق جيلاً[22]. وكانتِ الحركةُ الدستوريةُ تغطّي العالمَ كلَّهُ، وستكون الدولة العثمانية الآن أقوى من السابق[23]. وسبق كتابه **(درس وذاكرة)**، أوِ **(الدولةُ العثمانية قبل الثورة وبعدها)** في تقديم أفكار مشتركة في كتاباته وكتاباتِ نهضويين لاحقين آخرين حول الثورة العثمانية: وحدةُ جميع العثمانيين عبر الحدودِ الدينية والعرقية؛ وضمانُ الدستور والحكومةُ التمثيلية لهذه الوحدة؛ وضرورةُ التعليم و«إعداد» الجماهير لحكومةٍ دستورية وتطوراتٍ تقنيةٍ تؤدّي إلى التقدّم[24].

وأنتجتْ ثقة راسخة، كما يبدو، بالقوة المتأصّلة للنزعتَينِ الدستورية والديمقراطية هذا الحماسَ الحقيقيَّ، مع أنه ساذج نوعاً ما. وهيمنتْ ثقةٌ عامةٌ «بالتقدم» الاجتماعي على صفحات الصحفِ العربية وتوقُّعُ أن تعيدَ المساواةُ ربطَ الانتماءاتِ العرقية بالإمبراطورية العثمانية كلّها. وظهر هذا الحماسُ الأوّلي، أيضاً، في سمةٍ أقلَّ إثارةً بكثير؛ فبعد أربعة قرونٍ من الحكم العثماني لمنطقة شرق البحر المتوسط كلّها، كان من الصعب فعلاً، إن لم يكن مستحيلاً، تخيّلُ المنطقةِ من دون الإمبراطورية العثمانية. ويبدو أن هذا تأمّليٌّ نوعاً ما، لكنَّ استفتاءً غريباً في المنار يؤكّد حدودَ الخيالِ السياسي العربي قبل الحرب العالمية الأولى. ونُشِرَ في آذارَ (1914)، بعد سنةٍ من تكبد الإمبراطورية خسائرَ إقليميةً فاجعةً في دول البلقان. وكان رشيد رضا قد طلب من عدّة مفكرين وإيديولوجيين وسياسيين راسخين التعليقَ

باختصار على أفضل الوسائلِ لإنعاش السلطنة وتقويتِها[25]، وعكستِ الردودُ خلافاتِ النهضويين ونزاعاتِهمُ الداخليةِ حول أهدافهم وطرق بلوغِها بشكل جيد؛ وأتى ذكرُ التعليمِ العام في أغلب الأحيان، وتكرّرتِ المطالبةُ بلامركزيةِ الإمبراطورية واتحادِها الفيدرالي كثيراً أيضاً. وطالب بعضُهمْ بحكومةٍ أقوى، وألح أحدُهمْ على ضرورة تعلّم الجميع اللغةَ العربيةَ؛ لأنها لغةُ الدينِ الأساسيةُ للإمبراطورية. وجرى تأكيدٌ كبيرٌ على التقنية أيضاً، مطالباً بتطوير البنيةِ التحتية السكك الحديد والبرق والهاتف والسفن البخارية؛ وكانتِ المؤسساتُ القانونية الأقوى مطلباً آخرَ. وربّما عبّر زيدان عن أحد الآراءِ الأكثرِ تشاؤماً حين توقع أن تمرّ أربعون سنةً قبل أن تعطيَ هذه الإجراءات أيّةَ نتائجَ. وبشكل مدهشٍ، أوحى أكثرُ من ردٍّ بأن جهود الإحياءِ والتقويةِ ستكون من دون فائدة؛ لأن الإمبراطورية محكوم عليها بالإخفاق على أيَّـةِ حالٍ. وفي آذار (1914) لم يستطع أحدٌ أن يتوقعَ، أو بشكلٍ أهمَّ أن يتخيل، انهيارَ نظامٍ سياسي استمرّ، في الأحوال جميعها، (400) سنة.

وبعد بضعة أشهرٍ من إعادة الدستور العثماني، سأل قارئٌ في (الهلال) إن كان هذا التغييرُ سيستمر، أو ينهارُ مثلَ محاولةٍ سابقةٍ لتقديم حكومة دستورية، وردّ زيدان بأنه منذ تلك الفترة السابقةِ ظهرت طبقةٌ جديدةٌ من المتعلّمين؛ «طبقةٌ لا تقلّ عنِ المتحضرين في المجتمعات المتقدّمة»[26]. وبالنسبة إلى المتنوّرين كان على النظام تعليم الناس أوّلاً، ثم سيتمكنون من إدارة دولةٍ ديمقراطيةٍ دستورية، وسيأتي الاستقلالُ وحده تقريباً. كان زيدان يعني بهذه «الطبقةِ المتعلّمة» حديثاً أفرادَ حركةِ النهضة بالضبط، وهم سيُعلّمونَ السكان ويُعدُّونهمْ لنظامٍ دستوري وديمقراطي، كما كتب بثقة، وعلى الناس أن يستعدّوا لمثل هذه التغييراتِ؛ لكن هل كانوا مستعدين؟ فَسَّرَ زيدان الإخفاق الأولَ لدستور عام (1876-1877)، ولثورة عرابي باشا في مصرَ عام (1881-1882) ضد استبداد الخديوي، بأنه «غيابُ الاستعداد»؛ فالناس لم يكونوا قد فهموا معنى «الدستور» و«الديمقراطية»[27].

ردّةُ الفعلِ على الثورة الحميدية المضادّة عام (1909):

في آذار (1909) أبعدت ثورةٌ مضادةٌ داعمةٌ للسلطان عبدِ الحميد الثاني تركيا الفتاة تقريباً. وحقيقةُ أن القوى المناوئة للدستور، التي أمكنها تعبئةُ أعدادٍ كبيرةٍ من الناس تطلّب إخمادُها تدخّلَ الجيش، أدّتْ إلى إخماد حماس النهضويين الأوّلي. وظهرت شكوكٌ بين المفكرين في كون إحدى غاياتِ القومية وسيادةِ الشعب، التي وعدتِ الدستورية بتحقيقها، هدفاً مرغوباً فيه مع ذلك. وبكلمة أخرى، هل يمكن للحاكم الجديد، الشعب، أن يكون مؤتمناً للقيام بما هو صوابٌ في السياسة، كما فهمه موجّهوه المعيَّنون ذاتياً، المفكّرون.

وبالنسبة إلى الليبرالي المتنوّر، المهمةُ تعليمُ الناس. ورأى النهضويون أن دورَهمُ الاجتماعيَّ إيجادُ أفراد أحرار بالمعرفة والعقل وصواب الرأي. ثم، بعد ذلك فحسب، يستطيع الشعبُ التعامل بمسؤولية عن طريق المؤسساتِ الديمقراطية والدستورِ والحكومةِ التمثيلية. وكان النهضويون، أوّلياً على الأقلّ، مقتنعين بأن «الثورة العثمانية» أتتْ فعلاً بعصر الدستورية والديمقراطية، الذي سيقدّم الإطار السياسيَّ لترسيخ نظام سياسي جديدٍ أفضلَ ومتنوّرٍ وعادل. وكانت فكرة المشاركة في هذا المشروع جذابة جداً لهذا الجيل من المفكرين العربِ، وعزّزت ولاءهمْ للإمبراطورية العثمانية بعد الثورة. وكانوا ملتزمين إلى حدٍّ كبيرٍ، و«مدركين للتغيرات التاريخيةِ التي انشغلوا بها، ولم يشكّوا في قدرتهم على قطع الصلةِ بالماضي، على الرغم من العقبات»[28]. وكان الاعتقاد بأن إعلان دستورٍ، وترسيخ رسمي لمؤسسات ديمقراطية، يمكّنُ بحد ذاته من تغيير الدولة والمجتمع، عكس مع ذلك سذاجةً سياسيةً معينةً. وبعد محاولة الثورةِ المضادة، لم يعد زيدان متأكداً من أن الشعب كان مهيأً بشكلٍ كافٍ، ويمكن أن يؤتمن على العيش في نظام ديمقراطي:

ربّما يكون موضعَ اعتراض أن استعمالَ لجنة الاتحاد والترقي (CUP)

المطلقَ للسلطة(*) لا يتفق مع روح الدستور؛ لكننا نجيب: ما أروعَ الحكمَ المطلق حين يكون للأذكياء والعادلين! يوافق العاقلون على أن الشرق لن ينجز نهضته أبداً إلا بحاكمٍ مستبدٍّ وعادلٍ وحكيم. وفي الحقيقة، هذا أفضلُ شكل لحكومة كلِّ شعب، وسلطةُ الحاكم يحدّدها دستورٌ فحسب؛ لأنه يوجد القليل من الرجال الأذكياء والعادلين. كم تختلفُ الحالةُ الآن، لما كنا محظوظين جداً بحصولنا على لجنةٍ تجمعُ أفضلَ ما في الحكمة والعدل، وإذا كانت مطلقة، فإن حكمها المطلقَ يتماشى مع التشاور[29].

إن «الحكمَ المطلق للطبقاتِ المتعلمة» قد يكون ضرورياً لإنقاذ الدستور والديمقراطية. ورأى زيدان في الدستورية وسيلةً لتحديد السلطة المطلقة للمَلِك الذي لا يضمن إحساسُهُ المفترضُ الممنوحُ إلهياً بالعدالة والمنطق عدمَ إساءةِ استعمال السلطة. وهذه الرسالةُ أعلنها الأمرُ العالي لمرسوم تجديدِ التنظيم عام (1839). وبوضع السلطان توقيعَهُ أسفلَ الأمر العالي، يعني ذلك التزامَهُ بدعم المبادئ المصوغة فيه. فعلى الحاكم الامتثالُ للقوانين. وفي جيلٍ لاحق، قدم رجلُ الإدارة التونسي خير الدين التونسي تعريفاً سلبياً مشابهاً للحرية[30]؛ بل قبل تأجيل السلطانِ عبدِ الحميد الثاني التجربةَ البرلمانيةَ العثمانية الأولى عام (1878) صيغ دستورُ مدحت باشا لحماية المشرّعين من تدخّل السلطان في برامجهمُ الإصلاحيةِ، ولم يأتِ ذكرٌ لسيادة الشعب. فكان ذلك تحرّرَ الشعب من سوء استعمال السلطة، لا حريتَهُ في التصرف أبداً[31].

وثمّة دليلٌ كبير في كتابات زيدان بعد عام (1909) على أنه فَضّلَ الحاكمَ المتنوّر، أوِ «الحاكمَ العادلَ» في الفلسفة السياسية التقليدية للإسلام، على حكم الشعب، وعَبَّرَ أيضاً عن تفضيلٍ واضح لمَلَكِيّةٍ دستوريةٍ على جمهورية دستورية[32]؛ وهو أساساً لم يثق بديمقراطيةٍ قادمة من الأسفل لتأمين الاستقرار والحكومةِ الصالحة والسماحِ للإمبراطورية العثمانية بأن تتساوى مع

(*) (Autocratic) أتوقراطي، استبدادي، مطلق. (المترجم).

أوربا. والأتراك الشبابُ، أيضاً، «دعموا آراءً محافظة جداً نحو العمل السياسي؛ كانوا نخبويين وتطوّريين، لا ثوريين»[33]. وأصر رفيق العظم، أيضاً، على أن التعليم والمعرفة والعلم شروطٌ سابقة للتقدم الديمقراطي؛ فالعلم والمعرفة «كانا حاميي الحياةِ الاجتماعية، ومؤسسَي الحضارةِ والثقافة والثروة الأساسية، ولن توجد من دونهما حياةٌ للمجتمع»[34].

واكتسب شكُّ المفكرين والسياسيين في سيادة الشعب تحوّلاً خاصّاً عند استعمالها فيما يتعلق بالعرب. ورأى أكثر النهضويين تعليمَ المجتمع عملاً متقدّماً، لم يصل بعدِ إلى مستوى تطورٍ سياسيٍّ يتيح للعرب إدارةَ أمورهمُ الخاصةِ. وكان زيدان، بهذه القناعة، كمحمد كرد علي ورشيد رضا وآخرين. وبمناقشة العلاقاتِ التاريخية بين الأتراك والعرب، علّق زيدان:

أيُّ شخصٍ يريد بقاءَ الإمبراطوريةِ العثمانية، وهي في عملية تطور، سيقبلُ بأن يُعهد بالوظائف إلى أولئك، الأتراكِ، أو أفرادِ أمم عثمانيةٍ أخرى خبيرةٍ بالإدارة والحكم، وعلى العرب والآخرين الاستعدادُ لهذه المهام، وذلك لن يتمّ في فترة قصيرة[35].

وفي مزيج من القلق حول بقاء الإمبراطورية العثمانية، والاعترافِ بأن الأمم يمكن أن تؤذيَ نفسها، كتب جرجي زيدان: «مزّقتْ بعضُ [الأمم] دساتيرَها، وأخيراً حكمتْها دول أخرى، كما كانت الحالة في إيرانَ و - كما نخشى- قد يحدث هذا للإمبراطورية العثمانية»[36]. وحين طلب منه الانفصاليُّ العربيُّ عبد الرحمن شهبندر (1880-1940)، عام (1915) الانضمامَ إلى جمعية قومية سريّة على اتصال بالبريطانيين، أجابه محمد كرد علي بأن العرب لم يصبحوا بعد ناضجين بما يكفي للاستقلال[37]؛ بل تقدّمَ فريد كساب، وهو فلسطيني عثماني في باريسَ، خطوةً إلى الأمام، وأنكر وجودَ أمة عربية[38].

وفي نعيه لرفيق العظم، تذكّر رشيد رضا كيفيةَ مشاركتهما في تأسيس حزب اللامركزية في محاولةٍ لإنقاذ الإمبراطورية: «اتفقنا كلانا على هذا، وعلى حقيقةِ أن العرب سيحتاجون فترةً طويلةً للنهوض بأنفسهم وإيجادِ صوتٍ

موحّد كي يستغنوا عنِ الدولة [العثمانية]، بغضّ النظر عمّا إذا استمرّ وجودها أم لا»[39]. وحين طالب ندرة ورشيد مطران عام (1909) باستقلال سورية، لم يكن العظم متحمّساً: «ما معنى هذا "الاستقلالِ؟" إذا أرادوا استقلالاً تامّاً عن تركيا، فسيكون مقدّمة لاحتلال أجنبي. وإذا أرادوا استقلالاً إدارياً أو لا مركزيةً، فعليهمُ الانضمامُ إلى اتحادِ [اللامركزيةِ الإدارية]، والذي أسّسه [الأميرُ العثمانيُّ الليبرالي المنفي] صباحُ الدين بيه»[40].

وربّما شعر رفيق العظم بالقلق حول وحدة الإمبراطورية، لكنه كان يثق، كما يبدو، «بالشعب» أكثرَ من أغلب النهضويين، وشارك في إيمان زيدان بنظامِ حكمٍ دستوري؛ لكنَّ موقفه من حكم الشعب كان مختلفاً جداً:

إن الاستبداد بطبيعته يشلُّ قوةَ المجتمع، ويقطع روابطَ أبناءِ الوطن الواحد؛ حيث يصبح أضعفَ من تحدي الحكم المطلق، وسيتدنّى لتلبية رغباتِ حكّامِ هذا الاستبداد. وحكمُ الشعب (سلطات الأمة) سيثير بطبيعته قوةَ المجتمع، ويوحّدُ ميثاقَ الأخوة الوطنية، وسيحرّك إحساساً بالقوة لدى الناس لحثّهم نحو مستوى التضامنِ العام، والذي يوجدُ على أساس الحرية والأخوة والمساواة [التأكيد لي][41].

وكان رفيق العظم مقتنعاً بأن حكم الشعب وحده سيُحدثُ مجتمعَ القوة والتضامن، ويحيي المُثُلَ المعلنة في شعار الثورة الفرنسية الثلاثيّ «الحريةُ والمساواةُ والأخوةُ». وجرى تبنّي هذه التعبيراتِ إلى درجةٍ أن رفيق العظم استعملها كثيراً عند مناقشة الدستور والشروطِ الأساسية للعمل[42]، ولم يستمدَّ هذه القناعة من معارضته للاستبداد فحسب، ولكن كذلك من مركزية السلطة الفائقة في دولة دستورية.

تعبئةُ التاريخ العربي:

في محاضرة حول الأمويين جرت في تشرينَ الثاني (1909)، راجع رفيق العظم هذه الصورةَ السلبية للسلالة، والتي أوجدها لاحقاً مؤرّخون

عباسيون، وعمّمها الكواكبي في نهاية القرن التاسعَ عشرَ. وأدرج العظم مزايا الأمويين وفتوحاتِهِمْ، والمجدَ الذي جلبوه للعرب، والدعم الذي كان لديهم من السكان[43]، لكنه أسف أيضاً لأن الأمويين تخلَّوا عنِ التقليد السياسي الذي راعاه أولُ ثلاثةِ خلفاءَ «انتخبهمُ الشعبُ»، واستعملوا المشورة في هذه القضية. وكما اقتبسَ الخالديُّ في هذا الفصل، رأى أن الإخفاق في إسباغ الطابعِ الدستوري على هذه الاستشارات يُمثلُ أحدَ أكبرِ الأضرار التي سبّبها الأمويون للحضارة والسياسة الإسلاميتين. ولامَ أيضاً الخليفةَ الأمويَّ معاوية؛ لأنه أدخل مبدأ السلالة في الحكم السياسي. وناقش بأن الشريعة لم تفرض أيةَ قواعدَ لكيفية تعيينِ زعيمٍ، ولم تذكر في أيِّ مكانٍ أن الخليفة يجب أن يأتي من قريشٍ أو من العرب. وبعث تحليلُ العظم لسياسة السلطة الأموية ثلاثَ رسائلَ إلى الثوريين: ترك القرآنُ تنظيمَ السياسة للمؤمنين؛ ولن يُعدَّ أيُّ حاكم شرعياً من دون المشورة والانتخاب (أي: الدستور والديمقراطية)؛ لكنّه كان شرعياً تماماً أن يصبح تركيٌّ خليفةً[44].

وفي مقالةٍ لاحقة، أكّد رفيق العظم أن الأتراكَ أنفسَهمْ كانوا سيلامون لإشاعةِ أن العرب يريدون خلافةً عربية. وعند وصولِ مندوبٍ عثماني إلى القاهرة عام (1896)، نشر الطلابُ الأتراكُ الهاربون هناك إشاعةً بأن خططاً تجري لخلافةٍ عربيةٍ[45]. وكان هذا نشرَ إشاعاتٍ مرعبةٍ قصيرَ النظر. وحذّر العظم من أنه إذا كان القصدُ تشجيعَ السلطانِ عبد الحميد الثاني على إعادة الدستور، فقد زرع بذورَ الشكِّ التركي نحو العرب فحسب. وأدرك زيدان هذه القصة، ورفَضها لكونها «خدعةً قديمةً»[46]، وكان نبذُ هذه الحادثة نقداً ضمنياً أيضاً لعمل الكواكبي، العربيِّ الوحيدِ الذي شجع فكرةَ خلافةٍ عربيةٍ في كتابه (**أم القرى**).

وفي مقالةٍ سابقة «الوحدةُ الإسلاميةُ وأوروبا»، قدّم العظم بعضَ موضوعاتِ فكرِهِ السياسي المهمّةِ[47]، بادئاً بفكرة حاجةِ البشر بطبيعتهم للعيش في مجموعاتٍ للبقاء أحياء، ولخّص عدةَ مراحلَ للولاء تُبقي

التجمّعاتِ البشريةَ مترابطة. وأنتجتِ الوطنيةُ والقوميةُ أقوى الولاءات والدينُ أضعفُها كلّها، وكان المسلمون الأقلَّ اتحاداً بدينهم؛ بل في الحملات الصليبية أو غزوِ المغول لم يتحدِ المسلمون للدفاع عن أنفسهم. ثم هاجم فكرةَ الجامعة الإسلامية، والاتحاد الإسلامي، «وأفكاراً مماثلة، أراد بها صائغُوها إثارةَ ضميرِ الناس ضد [رفاقهمُ] المسلمين؛ [وهي] موضوعاتُ السياسيين حالياً ولا علاقة لها بالتاريخ الإسلامي»(48).

ولم يُعر رفيق العظم اهتماماً كبيراً لدين مسيّسٍ، وأكد أنه تغطية لأهداف أخرى عادة(49). وفي نهاية مقالته قدّم نصيحةً للمسلمين وغيرِهم في الشرق؛ فعلى المسلمين طلبُ العلم والمعرفة في كلِّ مكان لأنهم مؤهلون لحكمٍ تمثيلي ناجح(50)، ووضّح لغير المسلمين أن العالم يتجهُ نحو الديمقراطية، وستنتظمُ الحياة السياسية من الثقة بالقومية فحسب؛ فالكلُّ مشاركون بأرضِ الأجداد (الوطن) نفسِها، وعنى بها الإمبراطورية العثمانية. وكان أمراً حقيقياً أن الأوربيين أوّلُ من قدّموا الديمقراطية، وصاغوا الدساتير لأممهم. وأشار بأن هذه الدساتيرَ لم تشملِ السكانَ في مستعمراتهم، بغضّ النظرِ عن دينهم. ومع ذلك، كان مقتنعاً بأن هذه المفاهيمَ صحيحةٌ وقابلةٌ للتطبيق عالمياً على جميع البشر. ومرة أخرى، أصرّ العظم، هنا، على فصل الدولة والدين والسمة الدنيوية للسياسة، وكان سابقاً ذَكّرَ قراءَهُ بأن عدمَ التشاور، وتقديسَ مزاعم القيادة، أدّت إلى النظام الاستبدادي لدى الأمويين والحكّام المسلمين لاحقاً.

وسبقت كتاباتِ رفيق العظم كتابُ علي عبد الرازق الشهير (**الإسلام وأصول الحكم**) بنحو خمسَ عشرةَ سنةً(51). وأثار عبد الرازق (1888-1966) ما دعاه حوراني «عاصفةً عنيفةً» حين ألغى أتاتورك لتوّهِ الخلافةَ، لا لمجرّد أن الخلافة كانت «وباءً للإسلام والمسلمين، ومصدراً للشرور والفساد»، أو لأنه سوَّغ، تاريخياً، أن الإسلام والسياسةَ يجب النظر إليهما منفصلين. وسببُ نبذِ عبد الرازق علناً هو أنه، على خلاف العظم سلفهِ الفكري، عالمٌ دينيٌّ تعلّم في الأزهر؛ فقد شعر رشيد رضا وآخرون بمؤامرة

غربيةٍ «لإضعاف الإسلام وتقسيمه داخلياً»، ولاسيّما أن كتاب عبد الرازق احتوى إشاراتٍ إلى هوبز ولوك والمستشرق البريطاني توماس و. آرنولد[52].

وكان العظم ناشطاً عاماً وسياسياً؛ وفَضّلَ زيدان خصوصيتَهُ العلميةَ. لكنّهما اشتركا في اهتمام واحد حول التاريخ العربي المبكّر، والرغبةِ في إبعاد العلوم الدينية عنِ التاريخ. وفي رسالة إلى زيدان تدافع عن تحليله للتاريخ الأموي، صاغ العظم مطلباً من أجل «تحريرِ التاريخ من العلوم الدينية»[53]، ولم يناقش زيدان، بشكل واضح، قضيةَ فصلِ الدولة والدين، لكنّه حقّق هدفَهُ في علمنة السياسة بطريقةِ تعاملِهِ مع التاريخ العربي واللغةِ العربيةِ نفسِها، بإخضاع جميع الدول والمجتمعاتِ والأديانِ إلى قوانينِ التطوّر والعلومِ الطبيعية[54].

وأصبح رفيق العظم، في بدايةَ الثورة، عضواً في جمعية الاتحاد والترقّي المهيمنةِ، لكنه سرعان ما بدأ ينتقد تمييز تركيا الفتاةِ المتزايدَ ضد العرب. ومع ذلك، يجب الإشارة، ثانيةً، إلى أن نقدَهُ الحادَّ لتركيا الفتاةِ عَبّرَ عنه في إطار دعمه السياسي القوي للمجتمع العثماني المندمجِ بالديمقراطية وبضمان الدستور. وتعلّقت شكاواه بالانحرافات التي يجب معالجتها لتقوية المجتمع السياسي لجميع العثمانيين، ولم يعدّها سبباً للانفصال. وكان لديه برنامجٌ سياسي جديدٌ للعرب؛ فأرادهم أن يكونوا شركاءَ الأتراك في إدارة الإمبراطورية العثمانية. وشارك نهضويين آخرين الاعتقادَ بأن الوجود المستمرَّ للإمبراطورية العثمانية لم يكن ممكناً في شكله الدستوري فحسب؛ لكنه أساسي لرفاهية شعبها كلِّهِ. وظلّت أهمُّ نقطةٍ سياسية مرجعيةٍ لدى رفيق العظم الجمعيةَ العثمانيةَ والوطنَ العثماني. ولهذا السبب، انضمّ إلى جمعية الاتحاد والترقي (CUP) لتركيا الفتاة بعد الثورة فوراً، وأيضاً سببُ ابتعاده عنها تبيّنه فيها موقفاً عرقياً عنصرياً (الجنسية)، فحسب أنه قد يؤدّي إلى حرب أهلية.

ورجع زيدان إلى فترةٍ سابقة من التاريخ العربي مع إعادة تفسيرٍ راديكاليةٍ لحقبة الجاهلية قبل الإسلام. وبتحدي الرأيِ التقليدي بأنها عصرُ الجهل،

توصّل إلى نتيجةٍ بأنها فترةٌ متطوّرة حين سادتِ الحرية والنساءُ شريكاتٌ مساوياتٌ للرجال[55]. ولمّا تمَّ حلُّ نصوص حمورابي عام (1901)، دمجها ومؤلِّفها ضمن التاريخ العربي[56]. وتصوّر زيدان، أيضاً، حضارة عربية جديدة في المستقبل، وكان يكتب سلسلة رواياتٍ تاريخيةٍ تغطي تاريخ الإسلام بتسلسل زمني. وبعد أن أكمل روايةَ القرنِ العاشرِ (**عبد الرحمن الناصر في قرطبةِ**) عام (1910)، قطع السلسلة بروايةٍ عنِ التاريخ المعاصر (**الثورة العثمانية**) عام (1911). وأعلن في مقدّمتها أن الثورة العثمانية، مع أنه سيعود إلى الروايات التاريخية في العصور الإسلامية، ستُعدُّ الأخيرةَ في السلسلة. وإذا لَمّحَ بذلك إلى أن التاريخ الإسلامي انتهى بهذه الثورة، فهو لم يَعنِ أن الإسلام بكونه ديناً قد انتهى، ولكن بالأحرى الإسلامُ بكونه عاملاً مهيمناً في تاريخ حضارة العرب وثقافتهم[57].

وأصبح زيدان أوضحَ حول التغييرات العميقة والحتميّة التي جاءت بالحضارة الحديثة في المجلد الرابع من كتابه (**تاريخ الثقافة والأدب العربيين**) عام (1914). وتضمّن المجلّدُ الأوّل أيضاً تاريخ النهضة. وتبيّن أنه بيانُهُ النهائي والأهمُّ حول الانتقال إلى حضارة جديدة: «يختلف هذا العصر عن عصورِ الثقافةِ والأدبِ العربيين [الآداب العربية] الأخرى، وتختلف شروطُهُ الاجتماعية والسياسية. و[الفارقُ] الأهمُّ هو تأثير الحضارة الأوروبية (المدنية) عليه؛ لأنه منذ ظهور ثقافة الإسلام العربية لم يكفَّ عنِ التركيز على الحضارة الإسلامية». وتحت الحكم العباسي، استوعب العرب قدراً كبيراً من العلم والمعرفة من حضاراتٍ أخرى، وصبَغوها صبغةً عربية إسلامية.

فانتقلت عواملُ الحضارةِ الحديثة كلِّها إلى هذه النهضة، وهي تختلف في الشكل والأسلوب عن حضارة المسلمين... واتجاهاتُ الحضارةِ الحديثة في هذه النهضةِ مذهلة، وأنصارُها مجبرون على تتبع مسارها، ومع أنهم مرتبكون بها عند أوّل اتصال، فإنهم يعدّونها منافيةً للعقل، ويرفضونها لأنها تختلف كثيراً عمّا تعودوا عليه[58].

وأثبت العرب قدراتِهمُ الحضاريةَ قبلَ الإسلام بفترة طويلة و-بشكلٍ أهمَّ- استطاعوا إثباتَها ثانية بعد التاريخ الإسلامي. واتفق رفيق العظم مع الرأي بأن التاريخَ العربيَّ يعود إلى نحو (5000) سنة. ومع أنه أصبح ناقداً على نحو متزايدٍ لسياسات تركيا الفتاة، والآن عربيٌّ بوعيٍ ذاتي أكثر، ظلَّ يعرض التعاون مع تركيا الفتاة:

إن [العربَ] أمةٌ، أوجدتْ قوانين الحضارة قبل (5000) سنةٍ في عصر حمورابي، وغزتْ مصرَ، وأسّست حكماً فيها، وقاومتِ الإمبراطوريةَ الرومانية في تدمرَ وهزمتْها، وحافظتْ على لغتها وعاداتها وقوميتها واستقلالها عن بلاد فارسَ وبيزنطيةَ في العراق وحدودِ سورية (الشام) لعدة أجيال -كلُّ هذا قبل الإسلام- وبعد ذلك [أصبحت] أمةً، وبعد [ظهور] الإسلام نشرتْ دينها ولغتها وحكمها وحضارتها إلى هملايا في آسيا وإلى البيرينيه في أوربا... والأتراكُ أنفسُهمْ يعرفون أنّهم؛ أيِ العربَ، علَّموهُمْ دينَهمْ وأدبهم ولغتهم وعلومهم. هذه الأمة يمكنها، ربّما، أن تصادقَ الأتراكَ، وتتعاونَ معهم لصون حمى الدولة العثمانية، والدفاعِ عن شرف الخلافة الإسلامية. لكن هذه الأمة لن يحكمها الأتراكُ مثلَ حكم السيد على العبد، كما يتمنى هؤلاء الناسُ، المفتونون بحب الهيمنة، ويسيطر عليهمُ التوجهُ العنصري العرقي **الجنسية**[59].

تعبئةُ اللغة العربية:

كانت إحدى أكثر القضايا نقاشاً بين جيل النهضويين هذا بعد ثورة تركيا الفتاةِ هي الدولةَ ومكانةَ اللغةِ العربية. وهي تصوّر، لغاياتنا، قوَى التجاذبِ المعقدة بين الحركتين الإيديولوجيتَينِ العثمانيةِ والعربيةِ. وثمّة دليلٌ على أن استعمال التركية بدأ بالتزايد مع توسّع تنظيماتِ الوظائف الإمبريالية إلى الأقاليم العربية. ويرى كيالي، على نحوٍ مصيب، أن «إسباغَ الطابعِ التركي ناتجٌ عرضي للمركزية العثمانية»[60]. واعتقدت جماعةُ تركيا الفتاة بأنها تابعت

تلك العمليةَ فحسب؛ لكن سياسيي الجمعيةِ (CUP) «كانوا يواجهون طلباتٍ جديدةً لاعترافٍ أكبرَ باللغات غير التركية»[61]. وفي الأقاليم العربية، كان هذا عملَ النهضويين، الذين، منذ أيام الطهطاوي والشدياق واليازجي، بدؤوا يعدّون اللغة تأملاً في الحالة الحضارية للمجتمع. وفي عام (1908) ظهرتِ اللغة العربية بكونها رمزاً قومياً، ووسيلةً للتقدّم القومي، ولاسيّما عبر اللغة العربية المطبوعة الحديثة، والتي استعملها الجيل اللاحق، بشكل حيوي جداً، للتعبير عن دوره القيادي الثقافي. وهكذا، أصبح «إسباغ الطابع التركي» فجأةً أكثرَ من مجرّد تعلّم لغة أخرى؛ إذ أصبح إهانةً سياسية. ولكن هنا، أيضاً، كانت الأمور أعقدَ نوعاً ما ممّا بدت عليه.

ففي البداية، اكتسبَ عددٌ كبيرٌ من النهضويين اللغةَ التركية العثمانية وهم في مرحلة الطفولة: كان رفيق، وقريب أصغرَ سناً هو حقي العظم، اثنين منهم؛ والكواكبيُّ وكرد علي ورشيد رضا وروحي الخالدي وسليمان البستاني يتقنون التركية أيضاً. وبعد فترة قليلة من «الثورة العثمانية»، حثَّ زيدان ابنه أميل في رسالة على تعلّم التركية -كما كان هو نفسُهُ يفعل آنذاك- «لأنها لغةُ الحكومة، وستصبح ذاتَ أهميةٍ كبيرة لكل المواضيع»[62]. وأضاف في رسالته اللاحقة «أنتَ عثمانيٌّ بالطبيعة؛ لأن أبويك عثمانيان، ولأن المصريين عثمانيون؛ بل إذا لم يكن جميع العثمانيين مصريين، فإنك أنت أيضاً عثماني سوري»[63].

وبعد زيارته إسطنبول في صيف عام (1909)، طالب زيدان بالتعليم الإلزامي للتركيّة في جميع المدارس العربية الثانوية، وجعلَ الحصولَ على دبلوم معتمداً على اجتياز اختبارٍ باللغة التركية. وبمعرفة القوة المُوحدة، التي يمكنُ أن تحملها اللغة، رأى أن معرفة التركيةِ من جميع مواطني الإمبراطورية بعد الثورة العثمانية شرطٌ سابقٌ لمشاركتهمُ الناشطةِ في السياسة، والمحافظةِ على نظام سياسي ديمقراطي دستوري. وهو، كما يبدو، لم يدعم مطلب تركيا الفتاة لاستعمال التركيةِ لغةً للتعليم في المدارس الابتدائية والمؤسساتِ

التربوية الأعلى. وعارض أيضاً الدعواتِ الشائعةَ في بعض الأحياء لجعل العربية اللغةَ الرسميةَ الثانيةَ في الإمبراطورية. فهذا، برأيه، يشجّع جميعَ الأقليات العرقية الأخرى على القيام بالطلب نفسه[64].

ومع أن زيدان كان معجباً باللغة العربية، لم يكن أبداً منهجياً لغوياً كما كان ساطع الحصري وزكي الأرسوزي لاحقاً. وفي ذروة النقاش حول «إسباغ الطابع التركي» كان لديه ما يأتي فيقولُ:

هذا هو [اليوم] سببُ ضعفِهِمُ الكبيرِ، وفسادِ موقعِهِمْ [العثمانيين] في السلطة. وإذا كان سكان سوريا والعراق ومصر مجبرين، خلال الحكم العثماني، على تبنّي التركيةِ، فإنهم سيعدّون أنفسهم أتراكاً اليوم -ويدافعون عنِ العرق التركي كما دافع شعب سوريا ومصر عنِ العرب، مع أن العديد منهم لم يكن لديهم أثرٌ للهوية العربية بالقرابة. فكان لبعض المسلمين أصولٌ ألبانية أو كردية أو قوقازية أو تركية. ويمكن تمييزُ بعض المسيحيين باسمهم على أنهم أوربيون أو يونانيون أو إيطاليون- لكنهم يتحدثون العربية، ويحسبون أنفسهم عرباً[65].

ولم يكن زيدان العربيَّ الوحيد الذي طالب بانتشار اللغة التركية، فقد طالب سليمان البستاني، سليلُ جيلَينِ لعائلة انشغلت في مشروع تجديد اللغة والأدب العربيين، بالتطبيق نفسه على التركية، وناقش بأنه سيستغرق جيلاً واحداً فقط لحصول جميع المواطنين على معرفة أساسيةٍ بالتركية، وستصبح الموحِّدةَ للإمبراطورية العثمانية[66]. وناقش زيدان والبستاني معاً أن انتشار التركية ضروريٌّ لتحسين التواصل بين مختلف الأعراق؛ ولتمكين الحكومة والجيش والإدارة من العمل؛ ولتشجيع السكان على المشاركة في السياسة، وأساسيٌّ لحماية النظام السياسي الدستوري والديمقراطي. ولم يطلب حزبُ اللامركزية الكثيرَ عدا ذلك حين اعترف بالتركية لغةً رسميةً للدولة، واضعاً جميع اللغات الأخرى في تصنيفٍ ثانوي للاستعمال المحلّي. ووقف وراء هذا اقتناعُ النهضويين العميقُ بأن بقاء النظام السياسي التمثيليِّ الدستوري

للإمبراطورية، بعد الثورة العثمانية، لم يكن مجرّدَ تحقيق لمصلحة الانتماءاتِ العرقية المختلفة العليا كلّها، لكنه ممكن أيضاً.

وكانت قضية اللغة مُحكَمَةَ الارتباطِ بقضية القومية. وسهّل التحدثُ بلغة مشتركة الاتصالَ عبر الحدود، لكنه لم يضمنِ الوحدة الوطنية العربية طبعاً. وكان لدى المصريين، الذين يضمّون مفكرين مهاجرين سوريين كتبوا عنِ الدولة ومكانةِ الحياة العربية، أفكارٌ منافسةٌ عنِ القومية جزئياً بسبب مساراتِ بلادِهِمُ التاريخيةِ («الحضارية») وأحوالِهِمُ البيئيةِ المختلفة[67]. وبالتباين، أخفقت بلادُ الشام العثمانيةُ في انتزاع مسارٍ قومي خاصٍّ، مع أنها أصبحت تدعى سورية على نحو متزايد منذ منتصف القرن التاسعَ عشرَ[68].

الإيديولوجيةُ العثمانيةُ مقابل العروبة وحزب اللامركزية:

كان «حزبُ اللامركزية الإداريةِ العثمانيُّ»، كما يُدعى رسمياً، المحاولةَ الأخيرة لسدِّ فجوة ولاءِ العربِ الناشئ، وولاءِ العثمانيين الراسخِ منذ مدة طويلة[69]. وأسّسه رفيق العظم ورشيد رضا في كانون الأول (1912) بعدما سببت هزيمة حروب ليبيا والبلقان للحكومة أزمةً خطيرةً. وأكّد رشيد رضا أنهم فعلوا هذا من قناعتهم بأن المخطّطاتِ التركيةَ لحكم جميع المجموعات العرقية الأخرى سيؤدّي إلى تفكّك الإمبراطورية[70].

وفي مقدّمة برنامجِ الحزب تأكد الطابعُ الدستوري والتمثيليُّ للنظام السياسي العثماني[71]، وكان الهدفُ الرئيسُ للحزب النقلَ المحدود للحكم والسلطة من الحكومة المركزية إلى الأقاليم، وكانتِ الأقاليمُ بكاملها جزءاً من الدولة، ولم يكنِ الانفصال خياراً. وحكّامُ الأقاليم وقضاةُ المحكمة العليا فحسب يعينهم السلطان مباشرةً. وسيضمّ كلُّ إقليم أربعةَ مجالسَ مستقلةٍ ذاتياً تمثل المصالحَ المحلية، وتضمُّ ممثلين منتخبين محلياً، وتحتفظ الحكومة المركزية بسلطة العلاقاتِ الخارجية والدفاع. وفي أوقات السلم يعمل المجنّدون في أقاليمهم فحسب، وسيكون لكل إقليم لغتان رسميتان، التركيةُ

واللغةُ المحليةُ المهيمنة. وسيتمّ التعليم في المدارس باللغة المحليّة. وكان النقاش الأساسي هو أن إدارةً لامركزيةً في دولة متعدّدةِ الانتماءاتِ العرقية المختلفة ستُعدّ أكفأ، وتنتج مشاركة شعبية في السياسة، وهو شرطٌ سابقٌ لتقوية الدولة الدستورية الديمقراطية.

وأثار برنامج الحزب قضايا حسّاسةً جدّاً. وبدت إحداها، بشكل مريب للحكومة المعتدلة، خطوةً أولى نحو الانفصال، مع جميع التأكيدات على عكس ذلك. واستوجب مطلبُ تركِ مهام التعليم، وإنشاءِ بنية تحتية، وتزويدِ الجيش المحلّي وقت السلم للحكومات الإقليمية، عائداتٍ ضريبيةً أيضاً للبقاء في الإقليم. وكانت هذه الخطواتُ ستقرب الحكم الذاتي الإقليمي بشكلٍ مغرٍ نحو الاستقلال التام. وقصدُ حزب اللامركزية أن يكون تنظيماً شاملاً للإمبراطورية، منفتحاً لجميع الانتماءات العرقية. وفي الحقيقة، انضم إليه العربُ فحسب، وتكشف نظرةٌ أقربُ أن العرب السوريين وحدهم، المسلمين والمسيحيين ويهودياً واحداً على الأقل، كانوا أعضاء[72].

وبعد اندلاع الثورة العربية في الحجاز عام (1916)، تجمع عددٌ من أعضائه ثانية بتأسيس حزبِ الوحدة السورية المحددِ أكثرَ جغرافياً. وحين أعلن الشريف حسين من مكّةَ الاستقلال باسم الإسلام والعرب، استغرق رشيد رضا أكثرَ من سنة لعرض القضية. وبدأت مقالته الأولى حول «المسألة العربية» بهذا السؤالِ الحماسيِّ عن نفسه: «هل أنا مسلمٌ عربيٌّ أم عربيٌّ مسلمٌ»[73]. هل كان عربياً أوّلاً أراد استقلال أمّته، أو مسلماً أوّلاً ينتمي ولاؤه إلى الخليفة العثماني؟ ورفض بحزم جميعَ الاقتراحات بأن العرب أرادوا الاستقلال، لا لأنهم «أضعفُ من اليونانيين، مثلاً»؛ بل لأنهم عرفوا أن الأوربيين سيستغلون إمبراطوريةً ضعيفةً ومقسّمةً. ومع ذلك، وبموقف دفاعي نوعاً ما، توصّل رضا أخيراً إلى النتيجة عام (1917) بأن الإمبراطورية العثمانية لا يمكن إنقاذها، وأنّ نظاماً سياسياً لدولٍ قومية يجب أن يحلّ مكانَهُ[74]. وكانتِ الخشية، من أن انهيار الإمبراطورية العثمانية سيعرّض الأراضيَ العربيةَ مباشرة للإمبريالية

الأوربيةِ، حقيقيةً وراسخةً تماماً كما تبيّن. وشعر رفيق العظم، المؤسّسُ المشاركُ مع رشيد رضا لحزب اللامركزية، بذلك القلق[75]. وأبدى جرجي زيدان الخشيةَ نفسَها[76]. وينطبق الموقف نفسُهُ على محمد كرد علي. ومع هجماته العنيفةِ ضدّ أيّ شيء تركي في مجلّته (المقتبس)، أكّد كرد علي «الضرورةَ الحاسمة لبقاء الإمبراطورية العثمانية نظاماً سياسياً فعّالاً ومستقراً»؛ لأن الخيار العمليّ الوحيد الآخرَ الإلحاقُ بسلطة أوربية[77]. وشارك أيضاً نهضويين آخرين في التناقض الكامن في رغبة الأراضي العربية بالبقاء جزءاً مكمّلاً للإمبراطورية، واقترح، في (المقتبس)، «فكرةً قومية متقدّمة ومتبلورة كلياً بأن العرب شكلوا على نحو جماعي أمّةً متميّزة»[78].

وفي كانونَ الأولِ (1916)، ظهرت مقالةٌ طويلةٌ في (الهلال)، التي كان يديرها آنذاك أميل زيدان، ابنُ جرجي. وتسلسلت في الأشهر السبعة اللاحقة بعنوان «الحكومةُ العثمانية في لبنانَ وسوريا». ومثّلت هذه المقالة توقفاً مفاجئاً لولاء جرجي زيدان نحو «الأمة العثمانية» والدستوريةِ، ووضع هذا الهويةَ العربيةَ في إطارِ إيديولوجيةٍ قوميةٍ مختلفة كلياً، أصبح فيها الأتراكُ العدوَّ اللدودَ. ويظلّ لغزاً مَنْ كتبَ هذه المقالةَ المخطّطةَ جيداً زمنياً لمصلحة الحرب البريطانية[79]. وهنا تمّ عرضُ الأسطورةِ القوميةِ العربية الكاملة حول «وحشيةِ وهمجيةِ» الأتراك بصورة شاملة، وبتفصيلٍ كبيرٍ، بكونه توجيهاً جاهزاً للإيديولوجيينَ القوميينَ المستقبليين. وجرى تصويرُ حكم العثمانيين (400) سنةٍ لسورية بأنه معاناةٌ وبؤسٌ دائمان للعرب، الذين انحدروا تقريباً إلى المستوى الثقافي «البدائي» للأتراك[80]. وكانت تلك، وفقاً لهذه المقالةِ المجهولةِ الكاتب، أدنى مرحلةٍ في التاريخ العربي كلِّهِ.

الخاتمة:

لم يكن لولاء النهضويين الدائم للإمبراطورية العثمانية أسبابٌ سلبيةٌ أو دفاعيةٌ - مخاوفُ سياسيةٌ أو شكوكٌ شخصية أو غيابُ المخيّلة. وكما رأينا، عزّز الدعمُ الثابت للإمبراطورية، بعد الثورة، اعتقادَ التنوير القوي بأن التعليم

سيدفع جميع أفراد المجتمع للمشاركة بنجاح في الديمقراطية الدستورية. وتركت محاولةُ الانقلابِ المضادِّ عام (1909) النهضويين مع إحساس بالشكّ في نضج الشعب. ونتج هذا جزئياً عن تناقضٍ متأصّلٍ. فمن جهة، استندت سلطة المفكّرين العثمانيين، الذين يدَّعونَ التنوّر، إلى دورهمُ الاجتماعي بكونهم موجهين مطلعين جددٌ سيقودون الإمبراطورية المتعددةَ الأعراقِ نحو مجتمعٍ تقدمي، ومشاركةٍ عالمية في العملية السياسية. وكانوا مقتنعين بأن الهدفَ الديمقراطيَّ للقومية، وترسيخَ الشعب بكونه حاكماً، تطلّب تفكيراً عقلانياً وجديراً بالثقة. ومن جهة أخرى، أنتجت فكرة «عدم استعداد» الشعب المبهمة تعليقاً غير محدّد عملياً للحرية الإيجابية. وظلّ مفتوحاً الزمنُ الذي ستستغرقه هذه الفترةُ من الاستعداد التعليمي؛ بلِ الأقلُّ وضوحاً هو ما معاييرُ الوصول إلى «الاستعداد». وكان أمرٌ واحدٌ واضحاً في أذهان النهضويين؛ فقد ساعد التعليق المستمرُّ للنضج في تأكيد شرعية المفكّرين في كونهم موجهينَ متنورينَ للمجتمع؛ لكنّه منعهم أيضاً من القيام بدور القادةِ السياسيين، وتعبئةِ الجماهيرِ للعملية السياسية.

وبوضع الكثير من الأملِ والجهدِ على تعليم الشعبِ وتشكيلِ مواطنين مسؤولين سياسياً، أهمل النهضويون مسألة سلطتِهِمُ الاجتماعيةِ وقيادتِهِمُ السياسيةِ. فحزبُ اللامركزية نفسه لم يكتسب أيّةَ قاعدةٍ للسلطة، ولم يعترف اتحاديو تركيا الفتاة به حزباً سياسياً. وكان حزب اللامركزية عام (1914) أبعد نفسه ببراعة عنِ الأمر عبر أزمة داخلية. ومع اندلاع الحرب، ظهر نقاش حادٌّ بين النهضويين حول قضية المساعدة في إبقاء الإمبراطورية أم لا، وكانت نتيجتُهُ الأولى أن أيّة حالة -سواءٌ انتصارُ الإمبراطورية أم هزيمتُها- لا تبشّر بالخير للعرب. وفي النهاية، كان الإجماعُ دعمَ الإمبراطورية(81). وكتب رشيد رضا مناشدة للسوريين كي يبقوا موالين للحكومة العثمانية، وظلّ حزب اللامركزية لا يحرّك ساكناً(82).

وهمّشَ التوالي السريعُ لأحداث فترة الحرب النهضويين الذين لم يتأمّلوا

السياسةَ بجدية بعد زوال الإمبراطورية العثمانية. وبعد المفوّض العثماني في سورية، جمال باشا، الذي أعدم عشراتِ النهضويين في بيروتَ ودمشقَ خلال الحربِ العالمية الأولى، والثورةِ العربيةِ التي اندلعت في الحجاز بعد ذلك بقليلٍ فحسبُ، أدرك النهضويون بجديةٍ أهميةَ الاستقلال العربي. وفي كانونَ الأولِ (1918)، أطلق جيلُنا من النهضويين حزبَهمُ الجديدَ الوحيدَ من نوعه «الاتحادُ السوري». وأعضاؤُهُ البارزون، مرّةً أخرى، رفيق العظم، ورشيد رضا، وكذلك ميشيل لطف الله وهو تاجرٌ سوري غني ومتعلمٌ يقيم أيضاً في مصر[83]. وتلك هي المحاولةُ الرسميةُ الوحيدة لتأسيس سورية كلّها من طوروسَ إلى سيناءَ بأنها قوميةٌ عربيةٌ واحدة. لكنّ الحلفاء الأوربيين، والقوى الهاشمية، كانت لديهم أفكار أخرى؛ فمملكة سورية قصيرةُ الأجل أيضاً، ولكن حين حلَّ محلّها نظامٌ جمهوري خضعت للاستعمار الفرنسي، وجُرّدت من فلسطينَ والأردن ولبنانَ.

وبعد ترسيخهمْ هويةً عربيةً حديثةً في إعادة تفسيرِ علمانيةٍ للتاريخ العربي، وبعد صياغة اللغة العربية فيها رمزاً للتقدّم والانتماء القومي العربيين، أخفق النهضويون في تحويل عملِهمُ الثقافيّ إلى رأسمال سياسي. وبحثُ داون المؤثّرُ، أن القومية العربية تبلورتْ في شجار جيلي عربي نخبوي بين الذين داخلَ النظامِ البيروقراطي العثماني وخارجَهُ، ليس خاطئاً[84]. ويمكن جعلُ بعض أفرادِ عائلةِ العظم مثالاً لنقاشه، لكن البحثَ يصل إلى هذا الحدّ فحسب. وتضمّنت قيادةُ حركةِ النهضة أعداداً أكبرَ من أشخاصٍ بخلفياتٍ متواضعةٍ قليلاً لم يكونوا سيتمتعون بأيِّ تعليم أكثرَ من دراسة تلاوةِ القرآنِ، أوِ المزاميرِ، لمدة سنواتٍ قليلة من دون معرفةٍ بالنهضة. وليسوا بالتأكيد أفرادَ عائلاتٍ مؤثّرة، ولم يكن من السهل وصولُهمْ إلى السلطة السياسية. وكان العديد من النهضويين مهاجرين أيضاً؛ وجازف بعضهم بالسفر إلى أمريكا أو فرنسا، لكن أغلبهم ذهب إلى القاهرة. وليس غريباً أن يقيم القوميون الأوائلُ في المنفى، وفعلوا ذلك جزئياً؛ لأنه مناسبٌ في

السياسةِ وواعدٌ في الاقتصاد كثيراً. وطبعاً، هرب بعضهم من سورية لأسباب سياسية؛ لكن المنفى يميل إلى شحذ وعيِ المرءِ بهويتهِ. والعاملان كلاهما، الأصولُ الاجتماعيةُ المتواضعة والحياةُ في المنفى، يهمّشان الناس في مجتمعهم، وهذه حالةُ أكثرِ النهضويين. فحوَّلهمْ ترددُهمْ في طلب الاستقلال السياسي بانهيار الإمبراطورية إلى عديمي الأهمية سياسياً.

وأخيراً، لم يكنِ العرب، الذين ظهروا في اجتماع النصر في فرساي بعد الحرب العالمية الأولى، نهضويين؛ بل وجهاءَ ارتبطوا بالأمراء الهاشميين والثورةِ العربيةِ التي قادوها، ولم تكن لديهم «خبرةٌ بالنظام الدولي»[85]. ولم يضطلعِ الأساسُ اللغوي للوحدة العربية بأيِّ دور في باريسَ عام (1919). وحاول العديد من العرب، مثلَ السياسيين غيرِ الغربيين الآخرين، تأييدَ دعوة الرئيس ويلسن لحقّ تقرير المصير[86]. وبدلاً من ذلك، استطاعت فرنسا وبريطانيا تحويل التخيلاتِ الإقليميةِ المختلفة للممثلين العرب إلى دول قومية مستعمرةٍ منفصلةٍ ومشرعةٍ بنظامِ انتدابِ عصبة الأمم. لكن لغة النهضويين حول النضج السياسي المعلّق و«الاستعدادِ» الثقافي أصبحت تلازم قوميي المدةِ التي بين الحربين؛ لأن الانتدابَ الوصائيّ في المقام الأوّل، الذي نالته الدولُ العربية وريثةُ الإمبراطورية العثمانية، جعلتِ القوى الأوربيةَ، لا النهضويين، هي المؤثرةَ إلى أن أصبح العرب ناضجين بما يكفي لإطلاقهم نحوَ الاستقلالِ.

* * *

الهوامش

1- جيبا (2004).

2- غلافت (2004).

3- فيليب (1979، 2014)؛ دوبون (2006).

4- رشيد رضا، «مترجمات رفيق العظم»، المنار (26 تموز 1925)، 288-300. انظر أيضاً: ع. العظم (1925)؛ البطوش (2007)؛ وبيليتيري (1998).

5- في كتاب الفكر العربي، يذكر حوراني هذا الشخص المهمّ على نحو عابر فحسب، لكنّه يخصّص له مقالة عام (1991).

6- حوراني (1991 تقريباً)؛ انظر أيضاً: موسى (1998).

7- ر. خالدي (1997).

8- بخصوص بعض المعلومات الإضافية عنه وعن سليمان البستاني أيضاً، انظر أيضاً: أبو منة (2011). حول الخالدي، انظر أيضاً: نعي زيدان في الهلال (22 تشرين الثاني 1913)، 152-153؛ وداغر (1956: الجزء 2، 333-335).

9- حوراني (1983: 222-244). انظر أيضاً: كير (1966). في كتاب المفكرون العرب والغرب (1970: 110) زعم هشام شرابي، بشكل خاطئ، أن رضا «كان معارضاً للحكم العثماني، ولم يستطع تقبّل السيادة العثمانية، سواءٌ الدينيةُ أوِ السياسيةُ».

10- حوراني (1983: 245-260).

11- المرجع نفسه، 248، 252، في الفصل 6 من هذا الكتاب، يزعم طرابلسي أن أحمد فارس الشدياق أوّل من استعمل هذا التعبير العربي عنِ الاشتراكية عام (1878).

12- هيرمان (1990)؛ انظر أيضاً: دخلي (2009)، وسمير سيكلي (1981: 129).

13- نُشر كتاب عبد الرحمن الكواكبي (أم القرى) أوّلاً تحت اسم مستعار، ثم بشكل مسلسل في المنار (6 نيسان 1902- شباط 1903). حوراني (1983: 271-273). انظر أيضاً: حاييم (1954).

14- دخلي (2009: 11).

15- المرجع نفسه، 81.

16- جرجي زيدان، «الانقلاب السياسي العثماني»، الهلال 17 (تشرين الأول 1908)، 3-40.

17- المرجع نفسه.

18- يقترح هشام شرابي (1970: 103) أن الكواكبي ربّما عرض أوّلاً فكرة أن الأمويين دمّروا نماذج الحكم الإسلامي الديمقراطية أصلاً.

19- روحي الخالدي، «الانقلاب العثماني»، الهلال (17 تشرين الأول، 1908)، 67-83، 131-171، 69-71 خصوصاً. على غرار ذلك اعترف محمد كرد علي بأن الدين والدنيا ظلّا منفصلين في التاريخ الإسلامي المبكّر. وفي سنوات لاحقة، انضم إلى علي عبد الرازق مؤلف الكتاب الخلافي (الإسلام وأصول الحكم) (1925: 242، 244)، الذي ناقش أن الخلافة مؤسسةٌ علمانية مستندة إلى سلطة سياسية.

20- العظم، «الجمعية العثمانية»، في ع. العظم (1925: 123).

21- سليمان البستاني (1908). تؤكّد السيرة الذاتية الحديثة للبستاني تأليف موسى (1998: 38) إخلاصَه الكلّي للمجتمع العثماني. وفي الحرب العالمية الأولى، يبدو أن البستاني أصبح قلقاً حول إزالة العربية من المجال الرسمي والعام.

22- البستاني (1908: 240-241).

23- المرجع نفسه، 86-88.

24- انظر أيضاً: دوبون (2008: 123-146).

25- رشيد رضا، «أفضل الوسائل لإنهاض السلطنة»، المنار 17، (1914)، 303-312. تم نشر ثمانية عشر ردّاً: «سياسي مجهول»؛ فتحي زغلول، محامٍ وكاتب مصري؛ وفارس نمر، محرّر ومالك المقطم؛ وإسماعيل صبري شاعر وكاتب؛ وشبلي شميّل كاتب ومفكّر ومروّج النظرية التطورية؛ وأبو شادي محرر المؤيد؛ ورشيد رضا مؤسّس المنار، وداود بركات محرّر الأهرام؛ وجرجي زيدان مالك الهلال؛ وخليل مطران شاعر؛ ومحمد مسعود كاتب؛ وسامي قصيري محرر المقطم؛ وفرح أنطون كاتب ومفكّر؛ وعزيز خانكي محام؛ وإسكندر عمون كاتب وسياسي؛ ونجيب البستاني كاتب؛ وأمين البستاني كاتب؛ وأحمد لطفي السيد مفكر وسياسي.

26- «رد إلى قارئ»، الهلال (17 كانون الثاني 1909)، 247.

27- انظر مقارنة زيدان «استقلال أمريكا»، الهلال (16 تشرين الأول 1908)، 5-14، مع «تورّط الهند»، المرجع السابق، 67-79. من أجل مقارنة بين «العصرين الليبراليين» الهندي والعربي، انظر: س. أ. بايلي في الفصل 12 من هذا الكتاب.

28- كورتسمان (2008: 260)

29- جرجي زيدان، «العرب والترك قبل الدستور وبعده»، الهلال (17 نيسان 1909)، 408-417، 415.

30- حول مزايا «الحرية السلبية»، انظر: ي. برلين (1958). حول خير الدين، انظر: ل. س. براون (1967: 32-33).

31- انظر: توماس، فصل فيليب رقم 5 في هذا الكتاب.

32- انظر مثلاً: زيدان، «الجمهورية وسائر دروب الحكومة وأيها أفضل»، الهلال (19 تشرين الثاني 1910)، 77- 84.

33- سهرابي (2002: 49).

34- العظم، الدروس الحكمية 69-79، مقتبس في البطوش (2007: 54).

35- زيدان، «العرب والترك قبل الدستور وبعده»، الهلال (17 نيسان 1909)، 416.

36- زيدان، «أجيال الدول الدستورية»، الهلال (21 حزيران 1913)، 522-528، 523.

37- هيرمان (1990: 121).

38- وايلد (1988: 617).

39- رضا، «مترجمات رفيق العظم»، المنار (26 تموز 1925)، 294.

40- البطوش (2007: 161).

41- العظم، «الجمعية العثمانية»، في ع. العظم (1925: 118). توضّح التعبيرات المختلفة كم كان النهضويون مستمرين في مناقشة المصطلح والمفاهيم المرافقة له.

42- العظم، «الجمعية العثمانية»، في ع. العظم (1925: 124-125).

43- العظم، «أسباب سقوط الدولة الأموية»، في ع. العظم (1925). ألقى هذا الخطاب في نادي دار العلوم في (18 تشرين الثاني 1909).

44- رفيق العظم، «الجمعية العثمانية»، في ع. العظم (1925: 122)؛ جرجي زيدان، «الأستانة العالية»، الهلال (18 كانون الأول 1909)، 131-165، 156. في نعيه للكواكبي في الهلال (تموز 1902)، 594-596، ذكر زيدان كتابه (طبائع الاستبداد) ولكن ليس عمله (أم القرى) الذي ظهر في المنار، (1901-1902).

45- حاييم (1976: 29).

46- جرجي زيدان، «الأستانة العالية»، الهلال (18 كانون الأول 1909)، 131-165، 156.

47- العظم، كتاب «الجامعة الإسلامية وأوروبا»، في ع. العظم (1925: 47-87)؛ نُشر أوّلاً عام (1908)، انظر: بيليتيري (1998: 109).

48- العظم، «الجامعة الإسلامية وأوروبا»، في ع. العظم (1925: 48-51).

49- يذكّر هنا ثانية بزيدان، انظر عمل زيدان: «وتر الدين حساس»، الهلال (21 كانون الثاني 1911)، 241-244.

50- العظم، «الجامعة الإسلامية وأوروبا»، في ع. العظم (1925: 78).

51- البطوش (2007: 68).

52- حوراني (1983: 184-189).

53- إندي (1977: 32-42، 37).

54- انظر فيليب (2014).

55- جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، (القاهرة 1907/ 1908).

56- جرجي زيدان، «شريعة حمورابي ملك بابل: أقدم شرائع العالم»، الهلال (13 كانون الثاني/ شباط 1905)، 195-216، 283-295. تمّ اكتشاف الرمز في خوزستان، وجرى حلّه عام (1903)؛ وظهرت ترجمة إنجليزية واحدة واثنتان ألمانيتان في أوائل عام (1904). انظر: ر. ف. هاربر (1904).

57- زيدان، (1911).

58- زيدان، (1957: الجزء 4، 14-15).

59- العظم، «الجمعية العثمانية»، ع. العظم (1925: 140-141). يذكر محرّر المجموعات، عثمان العظم، في مقدّمته لهذه المقالة، أن هذه آخرُ مقالة كتبها رفيق. وكُتبت بعد (24 كانون الثاني 1911)؛ وعلى الأغلب بعدما كانت الخسائر في البلقان واضحة، وقبل تأسيس حزب اللامركزية في (كانونَ الأولِ 1914). وشارك رشيد رضا في وجهة نظرٍ نفسها، حول التاريخ العربي، حتى (1917)؛ انظر مقالته «المسألة العربية»، المنار (20 تموز 1917)، 33-47، 34.

60- كيالي (1997: 83). انظر أيضاً: داون (1991: 19).

61- كيالي (1997: 21).

62- ومع ذلك، يجب ملاحظة أن زيدان صحّح، في الوقت نفسه، لغة أميل العربية المكتوبة على نحو دقيق.

63- رسالة زيدان إلى أميل، القاهرة، 10 تشرين الثاني 1908، مترجمة في فيليب (1979: 214-216)؛ انظر أيضاً: دوبون (2006: 581-582).

64- جرجي زيدان، «الأستانة العالية»، الهلال (18 كانون الأول 1909)، 161-164.

65- جرجي زيدان، «أجيال الدول أو أعمارها قديماً وجديداً- الدولة والأمة»، الهلال (21 أيار 1913)، 451-466، 459؛ ومثلها، «الأستانة العالية»، الهلال (18 كانون الأول 1909)، 131-165، 161. انظر أيضاً: صعب (1958: 113)، الذي يقتبس مقولة سمعها الأفغاني من ضياء باشا: «نحن الأتراكَ تقدّمنا في أوربا حتى فيينا... وعلى أيّـةِ حالٍ، لم نترك في أيّ مكان أيَّ تأثير أخلاقي أو مادي، يمكن أن يكون تعبيراً دائماً عن غزونا... المسلم والمسيحي واليهودي في مصرَ وسورية والعراقِ يعتزّ قبل كلّ شيء بالعروبة، وثانياً بولائه الديني... نحن الأتراكَ والشركسَ والألبانَ نستعرب كلّما أقمنا في الأقاليم العربية... نحن الأتراكَ أخفقنا في إسباغ الطابع التركي على من حكمناهم».

66- البستاني (1908: 247).

67- حوراني، (1983: الفصل 8). انظر أيضاً غرشوني وجيمز جانكوفسكي (1986)؛ ز. فهمي (2011).

68- زاخس (2005).

69- تألفتِ اللجنة التنفيذية في «حزب اللامركزية الإدارية العثمانية» من إسكندر عمون، وحقّي العظم، ورفيق العظم، ورشيد رضا، ومهيب الدين [الخطيب]. وكان الأعضاء الآخرون شبلي شميّل، وسامي جرباد ينّي، وداود بركات، وعبد الحميد الزهراوي ونسيم معلول. البطوش (2007: 130، الهامش، 388، 391).

70- رضا، «مترجمات رفيق العظم»، المنار (26 تموز 1925)، 294.

71- انظر «برنامج حزب اللامركزية»، المنار 16، 229-231.

72- كتب نسيم معلول مقالات بالعبرية لمجلة (حيروت) الصهيونيةِ الولاء، لكنّها توجّهت بشكل رئيس إلى المجتمع السفاردي. وكتب العديد من المقالات أيضاً لصحف عربية مختلفة. وأصرّ على أن يتعلّم جميعُ اليهود المستقرّين في فلسطينَ اللغة العربية؛ انظر: جاكوبسن (2011: 88-89، 102-107، 114-116).

73- رشيد رضا، «إنني عربي مسلم [هكذا] أو مسلم عربي؟» في مقالة رضا، «المسألة العربية»، المنار، (تموز 1917)، 33.

74- تخلفت مقولات رشيد رضا العلنية بوضوح وراء ما ناقشه سرّاً مع مسؤولين بريطانيين في مصر. وتطالب مذكرة أعدّها في أواخر عام (1914)، وتظهر ترجمة لها في ملفّات المكتب العربي في أوائل عام (1915) بإعادة تقويم التغييرات في أفكاره السياسية. وتحدث عن رغبة العرب في الاستقلال التامّ.

75- في البطوش (2007: 161).

76- جرجي زيدان، «أجيال الدولة الدستورية»، الهلال (21 حزيران 1913)، 522-528، 523.

77- سمير سيكلي (1981: 150-151).

78- المرجع نفسه، 152.

79- المسعودي، «الدولة العثمانية في لبنان وسوريا»، الهلال (25 كانون الأول 1916)، 183-192؛ (كانون الثاني 1917)، 292-301؛ (شباط) 385-393؛ (آذار) 461-469؛ (نيسان) 573-581؛ (أيار) 643-650؛ (حزيران) 747-753؛ (تموز) 807-812. وتظهر الحلقة الأولى من هذه المقالة بعد بداية الثورة العربية في الحجاز، وبعد لقاءاتِ أعضاءِ حزب اللامركزية مع حسين، ولكن أيضاً مع ابن سعود.

ويبدو أن اسم «المسعودي» اسم مستعار للتذكير بالمؤرّخ والجغرافي الرحّالة العربي المشهور أبو حسن المسعودي (توفي عام 956).

80- ردّد رشيد رضا المشاعر نفسها في مقالته «المسألة العربية»، المنار، (تموز 1917)، 35، فأكّد أن اللغة والثقافة العربيتين انحدرتا بشدّة لأن العرب لم يتمتّعوا بالاستقلال.

81- البطوش (2007: 154-155).

82- رشيد رضا، «الحقائق الجلية في المسألة العربية»، المنار، 22 (1919)، 444.

83- الأعضاء الآخرون: الشيخ كميل القصاب، والدكتور عبد الرحمن الشهبندر، وخليل الحكيم، وسليمان ناصيف بيه، وحسن حمادة بيه، والدكتور خليل مشاقة، ووهبة العيسى، وإسكندر عمون. انظر: البطوش (2007: 175).

84- داون (1973).

85- روغان (2005: 20).

86- مانيلا (2007).

* * *

-10-

رجالُ الرأسمال

جمع المال، إحداثُ أمّة في فلسطين

شيرين سيكلي

في منتصف الثلاثينيات قدّمت مجموعةُ فلسطينيين عَرّفوا أنفسهم بأنهم «رجالُ رأسمالٍ» الاقتصادِ؛ لكونهم شكلاً من أشكال المعرفة في دعم التقدّم الاجتماعي. ومع ابتعادهم عنِ المؤسساتِ التي أنتجتِ الاقتصاد بكونه علماً للأسواق، صاغوا الاقتصاد علماً للذات. وأرادوا تشكيلَ أفكار جديدة عنِ الطبقة والوضعِ بحسب صورة اهتماماتهم. وفي هذه الأثناء، وخلال هذه الفترة، أنشأ الثوار في فلسطين دعائمَ شاملةً، وحققوا، بكلفة كبيرة، مكاسبَ رائعةً في تحدي الحكم الاستعماري البريطاني والاستيطانِ الصهيوني والهرميةِ الفلسطينية الاجتماعية. وفي وسط الثورة الكبرى عام (1936-1939) استعملَ «رجالُ الرأسمال» هؤلاء المشروعَ العربيَّ الأوسع لليقظة الفكرية والثقافية، النهضة، لصياغة الفكرة الاقتصادية المثالية.

ويتحدّى هؤلاء الرجالُ الوصف التقليدي قبل عام (1948) للحياة الاجتماعية الفلسطينية كما عَرّفها وجهاءُ ضعفاءُ ومقسّمون وطبقةُ فلاحين محرومةٌ من الحقوق بشكل متزايد، ومجموعةٌ ناشطةٌ وصغيرةٌ من العمال.

وتكشّف جهود النخبة لتشكيل نماذجِ توفير وإنفاقِ «الرجلِ الاجتماعي»، وعلاقتِهِ بما دعَوهُ «الهيئةُ الاجتماعيةُ» أفكاراً مهمّةً للفرد وعلاقته بالاقتصاد والأمّة والدولة الاستعمارية، وتقدّم قصص ومشاريعُ هؤلاء الرجالِ لمحةً عنِ الاقتصاد، تستوجب بعض الفرضيات الطويلة المدى. وتواصل الثقافة التقليديةُ؛ بلِ الذرائعيةُ، تقديم النخب بكونها مجموعةَ وجهاءَ أساليبُهُمْ في رؤية العالم غيرُ مؤثرة وعتيقة. ونشهد، في هذا الفصل، مجموعةً من الرجال يشكّلون المال والأمّة بطرق جديدة، وقد كانوا مصرفيين ومحاسبين ورجالَ أعمال تجاريين، وصناعيين بدرجة أقل.

وفي مقدّمته لإعادة إصدار كتاب (**الفكر العربي في العصر الليبرالي**) عام (1983)، وضّح ألبرت حوراني أن السمة «الليبرالية» للعصر حدّدت تغييراتِ نظامٍ عالميٍّ جديد نجمت عن ثوراتٍ تقنية وصناعية في السنوات المئتين التي قضتْ، وقد غطاها عمله المؤثر. وتجلّى هذا النظام «الليبرالي» في «نمو تجارةٍ أوروبيّةٍ من نوع جديد [و] التغييراتِ اللاحقةِ في الإنتاج والاستهلاك»[1]. وناقش، على أيَّةِ حالٍ، أنه توجد بضعُ أفكارٍ دقيقة حول الإصلاح الاجتماعي والتنمية الاقتصادية في أواخر القرن التاسعَ عشرَ وأوائلِ العشرين. وافترض المفكرون العربُ أن التغييرَ الاجتماعيَّ والاقتصادي «يمكن ويجب أن يُنتظَرَ إلى ما بعد نيل الاستقلال»[2]. وكان عددٌ قليلٌ منهم يعيش مشكلاتِ «إبقاءِ معاييرِ الإدارة» و«تعريفِ الحدود بين المشروع الخاص وسيطرةِ الدولة»[3]. ولم تُعرِّفِ القوميةُ الجديدة حتى الخمسينياتِ والستينيات الرفاهية «وفق الحرية الفردية؛ بل وفق التنميةِ الاقتصاديةِ، وارتفاعٍ عام في مستويات المعيشة وتوفيرِ الخدمات الاجتماعية»[4]. وردّد مارك ليفين مؤخراً هذه الاستنتاجاتِ لمّا وضّح أن الفلسطينيين تحت الحكم البريطاني «لم يفكروا بشروطٍ رأسمالية فردية، ولم يكونوا مهتمين بتحقيق حدٍّ أقصى لدخلهمُ الفردي»[5]. وهكذا تقبّل المؤرخون لعدة أجيال الزعم بأن الفكرة الاقتصادية ساكنة.

وعلى أيَّةِ حالٍ، لم تكنِ الفكرة الاقتصادية العربية أكثر سكوناً ممّا كان

عليه المشروعُ الليبراليُّ العربي مباشراً أو فردياً. وذهب العلماء بعيداً في إسباغ صفةِ التعددية على النهضة في كونها ظاهرةً متباينة تجاوزتِ الفئاتِ الدينيةَ والعرقية والاجتماعية[6]. وتحدّث إلهام خوري- مقدسي، بشكل خاص، مفاهيمَ أواخرِ القرن التاسعَ عشرَ البيانيةَ التأريخيةَ كونها مدخلاً للقومية في سورية ومصرَ[7]. وتوضح أن الفترة قبل عام (1914) غنية بتعبيراتِ ونشرِ المبادئ الفوضوية والاشتراكية، وناقشت خوري- مقدسي أيضاً أن مؤرّخي الشرق الأوسط أزالوا سمةَ تطرّفِ المؤلّفين كونهم مشجعي السوقِ الحرةِ والفكرةِ الاقتصادية الليبرالية[8]. وعلى الرغم من هذا الزعم، لم يستكشفِ العلماء تعقيداتِ ومساراتِ الفكرة الاقتصادية التي هي عنصرٌ مُكوّن للنهضة. وكان لربط الحيويةِ والاقتصادِ والاهتماماتِ بالنمو الاقتصادي وعلاقتِهِ بالرفاهية العامة، والتدخّلِ الحكومي والمشروعِ الخاص تاريخٌ مهمٌّ ومهملٌ. والتعبيراتُ الفلسطينية التي ربطتِ الكسبَ بالتقدّم، وتجسّدُ قوتها الاجتماعية مرحلةُ دخولٍ في هذا التاريخ.

البدائل:

لما بدأت مجموعة الرجال في يافا بنشر دورية (الاقتصاديات العربية) (المجلة الاقتصادية العربية بحسب ترجمة محرريها) في أوائل عام (1935)، أكّد المحرّرون لقرائهمْ «بدايةً اقتصاديةً كاملةً». وكان ممكناً، حتى عام (1936)، وسطَ الكساد العالمي والإضراب الشامل العام للأمة في فلسطين، أن تتصور هذه المجموعةُ من الحرفيين الحضريين المستقبلَ بشروط متفائلة جداً. وتمتّعوا، مثلَ الصناعيين والمصرفيين والتجّار الصغار الآخرين في العالم الاستعماري، بازدهار كبير في هذا العقد، وحمل المزارعون والقرويون والعمال وطأة اجتماع الأزمتين الاستعمارية والرأسمالية لعصر ما بعد الحرب العالمية الأولى.

وولّدت هذه الحالةُ الحاسمة أفكاراً وحركة جديدة في فلسطين، وأظهر العلماء أن الثورة الكبرى بين عامي (1936 و1939) لم تكن صدعاً تاريخياً؛

بل ذروةَ تعبئةٍ راديكاليةٍ لإزاحة سياسة الوجهاء الفاشلة[9]. وبيّن تشارلز أندرسن بدقة كيفيةَ تعبيرِ ظهورِ نقابات العمال والجمعيات الشبابية والاتحادات، وروابط القرويين أيضاً، والمهاجرين في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، عن نمط جديد للسياسة الجماعية[10]. وبناءً على عمل غسان كنفاني (وتيد سويدنبرغ)، يتحدّى أندرسن «بحثَ الأفندي»، واتهامَ البحث التاريخي لهرميةٍ اجتماعية فلسطينية صارمة نشطت فيها النخبُ المرتبطة بالدولة العثمانيةِ أوِ الاستعماريةِ فحسب[11]. وهذا البحث في القوى الاجتماعية الراديكالية حاسم لزعزعة هذه الفرضية. وثمّة افتراضٌ آخرُ أكثر ديمومةً، بأن النخب نفسَها ثابتةٌ منذ أواخر الفترة العثمانية، ولا يكشف استطلاع إبداعاتِ واستراتيجياتِ هذه النخب سياسةَ الثورة أوِ الوجهاء؛ بل سياسةَ رجال الرأسمال.

ويُعقّد رجال مجلة (اقتصاديات) فهمَنا للدوائر الانتخابية ومشاريعِ النخب الفلسطينية. وتحدّت أنماطٌ سياسيةٌ جديدة، وألهمتْ هذه النخبَ التجارية. فثمّة روابطُ مشتركةٌ تجاوزتِ التقسيماتِ الراديكاليةَ والنخبوية، ولاسيّما تعريف «السياسي». وعلى سبيل المثال، في أعقاب التوتراتِ الوطنية المتزايدة التي تتوّجت بمزاعمَ دينيةٍ متنافسة حول حائط المبكى/البراق عام (1929)، نظّم راديكاليون شباب مؤتمراً للطلاب العرب في يافا. وعرّفوا عملهم بأنه «غيرُ سياسي»، جزئياً، للحصول على الموافقة بأنهم جمعية مسجّلة، وأيضاً للابتعاد عنِ المنافسات الفئوية[12]. وقام رجال الرأسمال في مجلة (اقتصاديات) ببادرةٍ مماثلةٍ نحو السياسة غيرِ الفئوية لأسباب مختلفة كلياً. وعرّفوا مجلتهم بأنها «مجالٌ مفتوح للبحث الجدي»، يزوّد «رجالَ الأمّة» بوسيلةٍ للمشاركة في «النهضة الاقتصادية»[13]. فكانت (اقتصاديات)، كما وضح المحرّرون، تدخّلاً فريداً في مشهد انقسامٍ سياسي وفئويةٍ حزبية. وقدّم المحررون مشروعهمْ بأنه يختلف عن، إن لم يتفوّق على، عملِ «رجالِ السياسة»[14]. ولم تفعل مجموعتُهمُ البديلةُ، وشملت «مفكرين ورجالَ علم

وفن وتعليم ورأسمال وأعمال»، هذا لإحداث تغييرٍ جذري ولا للتعلق بامتيازاتٍ قديمةٍ[15]؛ بل أرادوا تشكيل الاقتصاد كونه مجالاً محايداً وعلمياً لبناء الأمة، ولتعريف الطبقة والمكانةِ بطرق جديدة، ولتمهيد الطريق لصعودِهمُ السياسيِّ.

مَنْ هؤلاء البدلاءُ مِنْ «رجال الأمة»؟ والقوةُ المؤثرةُ وراء (اقتصاديات): فؤاد سابا، أوّلُ فلسطيني مُجازٍ مدقّقَ حساباتٍ تحت الانتداب البريطاني، وحصل على شهادة بكالوريوس في التجارة من الجامعة الأمريكية في بيروتَ، وكان ابنَ قسٍّ أنجليكاني، ورجلاً عصامياً أسّس فريقاً ناجحاً جداً من المحاسبين، سابا وشركاه، عام (1920)[16]، وكان أيضاً المهندسَ الرئيسَ للصندوق الوطني الفلسطيني، الذي تأسّس عام (1930)، وأراد أوّلاً استعمال الأموال لشراء الأراضي[17]. وفي حزيرانَ (1936) تمّ تعيينُ سابا سكرتيراً للجنة العربية العليا، مجموعةِ النخبةِ المناوئة للفئوية، وأرادتِ احتواءَ إمكانية الثورة والسيطرةَ عليها[18].

ويعارض سابا وزملاؤه تصويراً مبسّطاً للحياة الاجتماعية الفلسطينية والإقالةِ المستمرةِ لرجال الأعمال كونهم متعاونين مع الاستعمار بشكل واضح. وتعرضُ الأرقام لدينا، بخصوصِ فترة الانتداب، العربَ واليهودَ بأنهم فئتان مشتركتان عموماً. وتحجب الإحصاءاتُ آلافاً من اليهود السفارديين والمغاربةِ واليمنيين في فلسطين[19]. ولكن كما عبّر ميشيل كامبوس عن ذلك باختصار، الفصلُ في فلسطينَ بين اليهود والعرب نتيجةُ الصراع الصهيوني الفلسطيني، لا سببُهُ[20]. وشكّلتْ دراسةُ «مجتمعٍ ثنائي» القصصَ، التي نرويها عن فلسطينَ تحت الحكم البريطاني، والوسائلَ نفسَها التي علينا ذكرُها[21].

وبتذكر هذه السماتِ، يمكننا تعريفُ الفترة السابقة مباشرةً للحرب العالمية الأولى بأنها بدايةُ التئام الطبقة التجارية الناشئة المنفصلة عنِ النخبة الإقطاعية في فلسطين[22]. وبالتوافق مع اتجاهاتٍ عثمانيةٍ لاحقة أكبرَ،

وسّعتْ فرصٌ جديدة في المصارف والمكاتب التجارية وشركاتِ الشحن وأعمال الطباعة ووظائفِ الجمارك والوكالات التجارية المجموعةَ الصغيرةَ؛ بلِ المهمةَ من أصحاب المحلات والموزعين وباعةِ المفرق والحرفيين مثلِ المعلمين والصحفيين والمحامين والموظفين الحكوميين[23]. وقبل عقد من الحرب، كان انتشار الصحفِ اليومية العربية، مثلِ (فلسطين) و(الكرمل)، مواقعَ حاسمةً للإنتاج الفكري والتعبير السياسي لهذه الدوائرِ الانتخابية. وبحلول عام (1914)، وُجدَ مجالٌ متنوّع من الصناعات المحلية، بما فيها طحنُ الطحين وصنعُ الصابون والنسجُ وصنعُ الأنابيب والورشُ المعدنية[24]. وميّزت فترةُ ما بعد الحرب العالمية الأولى تكثيفاً لهذه الفعالية. وبين عامي (1918 و1927)، أسّس العربُ واليهودُ (2269) مشروعاً تجارياً وصناعياً. وكان (60%) من هذه المشاريع عربيةً[25]. وبحلول الثلاثينيات، حين بدأ الانفصالُ الاقتصادي يشتدّ من الاحتلال الصهيوني للأرض والعمل، كانت فلسطين تمرُّ، مع هذا، بفترةِ نموٍّ اقتصادي كثيفةٍ[26]. فاندماجُ اليدِ العاملةِ الرخيصة والرأسمالُ الفائضُ يعني توسع طبقةٍ تجاريةٍ وصناعيةٍ من المستوردين والمصدرين وتجارِ الجملة والسماسرةِ والمنتجين الصغار. ووصل الاستثمار الرأسمالي الفلسطيني، في هذه الفترة، إلى مليوني جنيه إسترليني، أغلبه في مصانع التبغ والكرتونِ والصابونِ والطحنِ وصناعة المنسوجات النامية[27].

وخلال الحرب العالمية الثانية، توسّعت المشاريعُ التجارية والصناعية بشكلٍ أكبرَ. وفي عام (1939) وُجدتْ (339) منشأةً صناعيةً عربيةً، تستعمل (4117) شخصاً. وارتفع عدد المنشآتِ الصناعيةِ العربية عام (1943) إلى (1558)، مستعملةً (8804) أشخاصٍ[28]. وهذه الأرقام صغيرةٌ بالمقارنة مع النمو السريع للتصنيع اليهودي خلال الانتداب، والذي ارتفع من (50%) من ناتج فلسطينَ في العشرينيات إلى (60%) في أوائل الثلاثينيات، ليصل إلى (80%) في التصنيع الذي أحدثته فترة الحرب[29]. وعلى أيَّـةِ حالٍ، لم يسبّب نمو الصناعة اليهودية ركوداً اقتصادياً فلسطينياً.

وفي الحقيقة، خمّنتْ لجنةُ التحقيق الإنجليزيةُ الأمريكيةُ عام (1946) أن الملكية الفلسطينية للرأسمال (أصولٌ سائلة وأرضٌ ريفية ورأسُمالٍ صناعي وأسهمٌ وسلعٌ تجارية وسياراتٌ وأبنيةٌ زراعية وأدواتٌ وماشيةٌ) مجموعُها (1326) مليونَ جنيهٍ استرليني[30]. وامتلك الفلسطينيون مالاً نقدياً كبيراً في مصرفين عربيين توسّعا أسرعَ من أيّة مؤسسةٍ ماليةٍ أخرى في فلسطينَ آنذاك[31]. وبين عامي (1939 و1946) زادتِ الإيداعاتُ والأرصدةُ ستةً وعشرين ضعفاً في المصرف العربي، وأربعةَ عشرَ ضعفاً في البنك الأهلي العربي[32]. وفي عام (1941)، أصبح الرأسمالُ الكلّي في المصرفين كليهما (532،215) جنيهٍ فلسطيني. وارتفع ذلك العددُ عام (1945) إلى (7) ملايينَ[33].

وشهدت أشكال متحدة لمنظمات وشركات محدودة نموّاً سريعاً بعد الحرب العالمية الثانية أدّى إلى تأسيس أعمالٍ تجاريةٍ، مثلِ طيرانِ الشرق الأوسط عام (1943)، وشركةِ تأمين الجزيرة العربية عام (1944)[34]. وأُعيد فتح الشركتين كلتيهما في بيروتَ بعد عام (1948)، وأصبح حملةُ أسهمهما بسرعة أغنى الفلسطينيين في العالم[35]. ومع انهيار فلسطين، كان هؤلاء الرجال سيندفعون لحماية ثروتهم[36]، وهم أنفسُهم حوَّلوا المالَ إلى فروع مجاورة. وأسّس سابا وشركاؤه مكاتبَ في عمانَ ودمشقَ وبيروتَ قبل عام (1948)، وقام آخرون، مثلُ عبدِ الحميد شومان (1890-1974)، الذي أسّس المصرف العربي عام (1930)، بأعمال جريئة لتهريب الوثائق وخزائنِ الإيداع والأموالِ النقدية والحساباتِ المصرفية عبر حدود متبدلة بسرعة[37]. وفي الخمسينيات والستينيات، أدار رجال مثل سابا وشمعون ويوسف بيدس (1912-1968) وعبد المحسن القطان (ولد عام 1929) بعض أكبرِ وأنجحِ مشاريعِ التأمين والأعمالِ المصرفية والعقودِ في الشرق الأوسط. وتضمّنت هذه شركاتٍ مثل تأمينِ الجزيرة العربية والمصرفِ العربي وبنك إنترا وشركة العقود والتجارة وشركة البناء التجارية وشركة استثمار المشرق المالية[38]. وتبدأ قصةُ رجالِ الأعمال هؤلاء عادةً بعد عام (1948). وعلى أيَّـةِ حالٍ،

شرعوا بجمع ثروتهم قبل عقود. ويمكننا أن نتتبع على صفحات (اقتصاديات) كيفيةَ جعلِهم الاقتصادَ هدفاً للمعرفة، ووسيلةً للإصلاح الاجتماعي.

وجمع سابا وزملاؤه التزاماً بالاقتصاد الحرّ والملكية الخاصة، مع دعمٍ للكفاح المسلّح وحربِ العصابات. وكان هذا النموذج سيتجاوز هزيمة عام (1948)، ويتابع جيداً بعدئذٍ في الخمسينيات والستينيات. وتعقّد العودة لشرح علاقة رجال الأعمال هؤلاء بالثورة الكبرى والمقاومةِ المسلّحةِ بشكلٍ أوسعَ كيفيةَ كون رجال الأعمال، أو أحياناً على نحوٍ أبسطَ التجّار المسيحيون نظراءَ للمتعاونين[39]. وفي منتصف الثلاثينيات بالتأكيد حزم العديد من رجال الأعمال سلعَهمْ، وانتقلوا بشكل مؤقّت حتى هدأتِ «المشكلاتُ». وفي حيفا، عارض رجالُ أعمال مسيحيون، مثل أميل بوتاجي وجاد سويدان، بحماسة الرجال الذين دعَوهمْ «قطّاع طرقٍ» الثورة[40].

لكنْ علينا الحذرُ بألا نلتزم بصرامةٍ بالغة بهذه التصوراتِ التي تلغي التاجر والمسيحي والمتعاون، وسابا مثالٌ جيد؛ فقد كان أنجليكانياً ورجلَ أعمال وممولاً للثوار؛ ورشيد الحاج إبراهيم (1889-1953) مثالٌ آخرُ، وإبراهيم رفيق مقرّبٌ من الراديكالي الإسلامي الشعبي عزّ الدين القسّام ومحرّر صحيفةِ (اليرموك) ذاتِ الميل الإسلامي، وقاد اللجنة الوطنية في حيفا خلال الثورة الكبرى، وكان عضواً مؤسساً وحدوياً عربياً لحزب الاستقلال، وعَدَّ نفسه منشقّاً، وقومياً متطرّفاً ورجلَ رأسمال. وخشية أن نقع في الفخّ الخطر المماثل لتحسين صورة هذين الشخصين، والنظر إليهما بأنهما بطلين وطنيين، يجب أن نكون واضحين بأن سابا وإبراهيم كليهما التزما بإعادة تعريف مشروعِهما الطبقيّ ودعمِهِ. ولربطِ تاريخَيْ هذين الرجلين ونقدِهِما، وإرثِهما المؤثر في الاقتصاد والاحتياجات والإدارة، من الضروري تجاوزُ قضية الاتهام والتبرئة.

عضو التغيير:

بتعريف نفسها بأنها «عضو» (لسان الحال)[41] لا في حزبٍ؛ بل في

مجموعةٍ بديلة، وصلتْ دورية (اقتصاديات) إلى الصحافة أوّلاً عام (1935)، وانتقلت من كونها نشرةً نصفَ شهرية في سنتها الأولى إلى أسبوعية في السنتين الباقيتين من صدورها. وشمل فريقُ التحرير سابا، وزميليه عادل جبر (1888-1953) وتوفيق فرح، وعَرّف الثلاثة كلُّهمْ أنفسَهمْ بأنهمُ اقتصاديون. وتوقفتِ المجلة عام (1937) لما نفتِ الحكومةُ الاستعمارية البريطانية سابا إلى سيشيلَ لدعمه الثورةَ. وكانتِ (اقتصاديات) أحدَ مكوّناتِ ظاهرةٍ أطولَ وأوسعَ للهياج الثقافي والإنتاجِ الفكري في العالم العربي. ومنذ أواخر القرن التاسعَ عشرَ فصاعداً، ميّزتِ المجلاتُ والكتبُ والصحفُ ومؤسساتُ الطباعة وشركاتُ النشر والمكتباتُ والجمعياتُ الأدبية وغرفُ المطالعة الحياةَ الثقافية في بيروتَ والقاهرةِ[42]. ولم تقتصر حماسةُ النهضة وحيويتُها على هذين المركزين؛ بل تضمّنت حلبَ ودمشقَ والإسكندريةَ وبغدادَ والموصلَ وطرابلسَ وحيفا والقدسَ ويافا وغيرَها[43].

وكانت أصداء النهضة تمتدّ بعيداً في فلسطينَ. وتلمّحُ مكتبةُ الخالدية في القدس إلى نشراتٍ دوريةٍ فلسطينية كانت تُقرأ في أواخر القرن التاسعَ عشرَ، وتتضمّنُ مجلةَ أحمد فارس الشدياق الإخباريةَ نصفَ الأسبوعية (الجوائب)؛ ومجلةَ بطرس البستاني الأدبيةَ نصفَ الشهرية (الجنان)؛ ومجلةَ يعقوب صروف وفارس نمر العلميةَ الشهرية (المقتطف)؛ ومجلةَ جرجي زيدان الأدبيةَ والتاريخيةَ الشهرية (الهلال)[44]. وفي أواخر تسعينيات القرن التاسعَ عشرَ، أتاحتِ الصحافةُ العربيةُ الخاصّةُ إصدارَ نشراتٍ دوريةٍ فلسطينية، مثلِ (القدس) (القدس، 1898)، و(الكرمل) (حيفا، 1908)، و(الأخبار) (يافا، 1909) و(فلسطين) (حيفا، 1911). وخلال ذلك، تضمّنتِ الصحفُ اليومية المصرية، التي تُوزّع في فلسطينَ (الأهرام) و(المقطّم) و(البلاغ) و(الجهاد) و(المصري)[45]. وكان الزمن بين الحربين أيضاً فترةً مكثفةً للترجمة في فلسطين؛ فترجم عارف العزواني مكسيم غوركي وأعمالاً أخرى من الأدب الروسي، وترجم أحمد شاكر بيرسي بيش شيلي؛ وعادل زعيتر كتابَ

مونتسكيو (**روح القوانين**)، وكتابَ روسو (**العقد الاجتماعي**) وكتاب فولتير (**كتابات فلسفية**)[46].

ومع بداية القرن العشرين، طالعَ سكانُ فلسطينَ الصحفَ بلهفة في الشوارع ومحطّاتِ القطارات والبيوتِ والدكاكينِ[47]، وباعتِ الصحفُ المحلية من (200) إلى (300) نسخةٍ يومياً[48]. وفي العشرينيات، توسّع الإنتاجُ الدوريُّ خارجَ مراكزِ القدس ويافا وحيفا الحضرية، ليتضمن عكا وبيتَ لحم وغزةَ وطولكرم. وكانت صحيفةُ (فلسطين) النشرةَ الأكثرَ شعبيةً، ويُقال إنها باعت (3000) نسخةٍ من كل إصدار[49]. وبعد ثورات أواخر العشرينيات السياسية، وُجدَ طلبٌ أكبرُ على الأخبار اليومية. وبحلول عام (1934)، أسّس إبراهيم الشنطي الصحيفةَ الرئيسةَ الأخرى (الدفاع)، والتي جارت (فلسطين) بسرعة في شعبيتها. وفي أوائل الأربعينيات، باعت كلُّ صحيفةٍ حتى (10000) نسخة يومياً[50]. ومن الصعب تخمينُ عدد الأشخاص «المتعلّمين» الذين يقرؤون هذه النسخَ؛ لأن معرفةَ القراءةِ والكتابةِ نفسَها كانت فكرةً قابلة للتعديل. وكان الفلسطينيون في جميع أنحاء المدن والقرى يواجهون بكثافة النصَّ المطبوع بالقراءة الجماعية والمنطوقة[51].

واضطلع المسيحيون الفلسطينيون بدورٍ مهمٍّ في هذا المشهد، وشكل المسيحيون الحضريون، أوّلياً، (10%) من السكان في فلسطين، ونالُوا مستوياتٍ عاليةً من التعليم[52]. وتمتع المسيحيون، مثلَ غيرِ المسلمين الآخرين في أواخر الإمبراطورية العثمانية، بمزايا قانونيةٍ واقتصاديةٍ واجتماعيةٍ بسبب اتصالاتهمْ بالتجار والقناصل الأوربيين. ومع هذا الحصول المميّز على التعليم والرأسمال وتراخيصِ النشر، لم تكن مساراتُ النهضة ورجالِ الرأسمالِ في فلسطينَ، بأيّ شكل من الأشكال، قصصاً مسيحيةً.

وبحلول الثلاثينيات، أصبحت فلسطين موقعاً أدبياً مهمّاً في مشهد ثقافي وأدبي أوسع، كما بيّنتِ الاشتراكات في مجلة (اقتصاديات). وبالإضافة إلى التوزيع الواسع في فلسطينَ (من صفد إلى يافا)، وُجدَ مشتركون أيضاً في

بيروتَ ودمشقَ وبغدادَ والموصلِ والقاهرةِ. وتباهى المحرّرون باشتراكات الحكومات والمصارف والقناصل. و«أدهشهم» تلقّي المجلة بين التجار والحرفيين والمعلمين والكتابِ في جميع أنحاء العالم العربي. ونالت المجلة أيضاً أوسمةً من «ملوكِنا وأمرائِنا»، مثلِ الملكِ غازي في العراق الذي قرأ المجلة منذ بدايتها، وسلطانِ مسقطَ سعيدِ بنِ تيمور[53]. وتضمُنتِ (اقتصاديات) عادةً مقالة منتظمةً من محرّر، أو ضيفٍ مساهم. وكانت تتّبعُ هذه أخبارُ العملِ والمهنِ والتجارة والتشريع التجاري من فلسطينَ وسورية والعراقِ ولبنانَ والخليجِ وشمالِ أفريقيا. وتضمّنتِ المجلة ترجماتٍ تراوحت من مقالات اقتصاديةٍ إلى عمل العالِم النظري السياسي والاقتصادي والاشتراكي الإنجليزي ج. د. هـ. كول (1889-1959)[54]. وفي كل سنة، كانتِ (اقتصاديات) تنشر إصداراً خاصّاً إنجليزياً وفرنسياً ثنائيَّ اللغة، يتضمّنُ ترجماتٍ لقضايا عربية ومقالاتٍ معدَّةٍ بشكل خاص، تخاطب المسؤولين الاستعماريين والرأسمالَ الدوليَّ في العالم العربي.

وقدّم المحرّرون مجلةَ (اقتصاديات) كونها نشرةً تعرض لأحدثِ الأبحاث العلمية، وهدفوا لدراسة المشكلاتِ الاقتصادية والمالية، والنصحِ في الأساليب المُحَسّنة في الزراعة والتجارة والصناعة، وتقديم معلوماتٍ حول المؤسسات التجارية، وإعلام قرائهِمْ بالشؤون العالمية، وتشجيعِ التجارة مع دول أخرى[55]. وكان رجالُ الأعمال يجدون معلوماتٍ حول السلع والأسواق والقوانينِ على صفحات المجلة. وظلّ المزارعون والخبراء الزراعيون مُطلعين على أحدثِ تقدّم تقني في الحرث والري والتسميد والحصاد. وتعلّم الرأسماليون (المتمولون) والمصنّعون والحرفيون ابتكاراتِ المحاسبة والتأمينِ والمواردِ المالية. ووجهتِ (اقتصاديات) أيضاً المعلمَ وربةَ البيت والموظفَ الحكومي في جميع الأمور الاقتصادية. وتشير لهجتُها التعليمية، وحماستُها شبه التبشيرية بنشر «ثقافةٍ اقتصادية»، إلى آمال المحررين بتحويل الفلسطيني «العادي» وكسبِهِ إلى إيديولوجيتهم فيما يخصّ

الاقتصادَ الوطني. وفي الصفحات التاليةِ، أحلّلُ بضعَ مقالاتٍ افتتاحيةٍ، وعدداً من الأعمال المقدّمة الصادرة بهذا الخصوص، وأستكشفُ كيفيةَ تعريفِ هؤلاء المفكّرين الفلسطينيين الاقتصادَ، ووصفِهمُ الأحوالَ الاقتصادية التي عاشوا فيها وأرادوا تشكيلَ موضوع اقتصادي أخلاقي.

الضوء الهادي:

لم تكن فكرة الاقتصاد، كونها موقعاً تنافسياً إمبريالياً ووطنياً وداخلياً، جديدةً في فلسطينَ. وفي الحقيقة، اعتمد الفلسطينيون العثمانيون على الأفكار الليبرالية الغربية والإسلامية حول الحرية والعدالة والمشورة والمصلحة العامة والمسؤولية[56]. وكان التحوّل إلى إيجادِ «اقتصاد وطني عثماني» (milli iktisat) مكوّناً حاسماً لهذه الجهود[57]. وتزايدت هذه الاهتماماتُ فحسب تحت الضغوط المزدوجة للاستعمار البريطاني والاستيطان الصهيوني. وفي الحقيقة، في أوائل الثلاثينيات، وضع رجالُ الرأسمال، مثلُ المصرفيَّينِ أحمد حلمي باشا (1883-1963) ورشيد الحاج إبراهيم (1889-1953)، خططاً للإنتاج المحلي والاستيرادِ الإقليمي تدعم مقاطعةً مضادةً لليهود[58]. وكانت مقاطعةُ عام (1936)، التي تصدّرتِ الثورةَ الكبرى، تستند إلى مبدأ استيعابٍ عربي أخلاقي كونه عقيدةً للاستقلال الوطني. ويقدّم تمعنٌ في الصحافة السائدة دليلاً واضحاً على مركزية الأمور الاقتصادية في كلٍّ من الحياة اليومية والاحتمال المهدِّدِ دائماً لمستقبلٍ وطني.

وتكمن أهميةُ هذه المجلة بالذات، (اقتصاديات)، في تأكيدها الاقتصاد بكونه مجالاً متميزاً يجب دراسته وفهمه وتنميته. وكان الرجال الذين قدمتهم المجلّة بين الزعماء الماليين لعالم ما بعد (1948). كانت أفكارهم حول التوفير والإنفاق والطبقة والمعرفة جزءاً من مشروع أوسع لتشكيل المعايير الاجتماعية. وخطّط الفلسطينيون على صفحات (اقتصاديات) الاقتصاد بكونه مجالاً متميزاً، وأعادوه في شروط وطنية ومحلية. وكان محرّرو (اقتصاديات) في مهمّة مستمرة لصياغة الاقتصاد كونه شكلاً أساسياً «راسخاً» في سمات

الحياة الاجتماعية كلِّها[59]. ومثلُ العديد من المفكرين قبلهم وبعدهم، وصفوا هدفاً شاركوا في بنائه[60].

وفي سلسلة مقالاتٍ حول العلاقة بين الاقتصادِ والسياسةِ، والأدبِ والقانونِ، ميّزت مجلة (اقتصاديات) الاقتصاد بأنّه فرعٌ معرفيٌّ منفصلٌ. وبتشكيل مفهوم الاقتصاد، وتقديم المعرفة عليه، أفرده سابا وفريقُه كونه مفهوماً منفصلاً عنِ السياسة، التي «عالجتها الصحفُ الأخرى بدقة»[61]. وعلى سبيل المثال، في النقاش حول تشكيل مجلسٍ تشريعي، ترك المحرّرون أمورَ شكله وشروطه إلى «الخبراء»، لكنّهم أصرّوا على ضرورة التغلب على «الفوضى القانونيةِ» في الزراعة والصناعة والتجارة، كونه أمراً مصيرياً لرفاهية الدولة العامة[62]. وبعد إقصاء ما هو سياسي إلى هوامش صفحاتهم، كيف كان هذا المشروعُ «للتثقيف الاقتصادي» سيمارس التأثير إذاً؟ وكشف المحرّرون الاقتصاد كونه جوهراً غيرَ قابل للاستبدال، ووضّحوا أن الأمور الاقتصادية في صميم السياسة. وأشار المحرّرون إلى أن الفقر حرّك «الثوراتِ المهمّةَ» في أوربا، مثلَ «ثورة الجوع» عام (1848)[63]. ونبّه سابا وفريقُهُ إلى أنّ نظرةً سريعة على الصحافة اليومية تكشف أن إدارةَ النفطِ والقطنِ والفحمِ والقمحِ والنقلِ هي الاهتماماتُ الأساسيةُ آنذاك. ولم تثبت هذه الاهتمامات «وحدة السياسة والاقتصاد» فحسب؛ بل تفوّقَ الاقتصادِ نفسه أيضاً. وإلى جانب المطلب «الفطري» بالاستقلال، «تظلّ أهدافُ السياسةِ الباقية اقتصاديةً»[64]. وهكذا، قدّم علمُ الاقتصاد إلى الناس «خطةً مثاليةً» كاملةً، وساعد في توجيه السلوك وتنظيمِ التبادلاتِ والعلاقات. لكن الاقتصاد كان أكثرَ من مخطّط للنظام والإدارةِ الاجتماعيين؛ فهو لم يقدّم مجرّدَ وسيلة للتقدم؛ بل كان التقدمَ نفسَهُ؛ «فالسياسةُ وسيلة، والاقتصادُ ليس مجرد هدف، إنه الغايات كلُّها»[65].

وفي مشهد الوسيلةِ-الغاياتِ، هذا الذي يذكّر بالنقاش المستمر طويلاً بين الشكليين والتحليليين[66]، يطرح استكشافُ الروابط بين الأدب

والاقتصاد الأفكارَ كونها سلعاً؛ «خلال وقتٍ سابق أصبح الناس معتادين على تقسيم المنتج الفكري إلى قسمين: الأدبِ والعلمِ»[67]. لكنّ «منتجات» العقل لم تكن تنقسم بسهولة كبيرةٍ مثلما «يكمل كلٌّ من العلم والأدب الآخرَ، ولا يمكنهما العملُ منفصلينِ»[68]. وفي سوق الأفكار هذا، يكون الاقتصاد كناية عنِ العلم. ولم تكن هذه الحالة دائمةً؛ فالاقتصاد «تأرجح طويلاً بين الأخلاق والدراسات الدينية»، وأصبح يوجد الآن فحسب بشكل آمن ومستقلٍّ في عالم «العلوم التجريبية» العقلاني ذاك[69]. ومن بين العلومِ التجريبية كلِّها، كان الاقتصادُ يحمل «أرسخَ صلةٍ بالأدب»[70].

ولكشف هذه العملياتِ من الإخصاب المتبادل، أشار المحرّرون إلى تراثٍ عربي مفيد. وبهذا المعنى، استعمل المحررون الأدبَ، في آنٍ واحدٍ، بالمعنى المعرفي للأدب والفكرةِ الأوسعِ لاستعمال الإرادة في ممارسة السلوك الصائبِ والتذوق الجيد[71]، واستشهدوا بقصة من الجاحظ، المؤرِّخِ والكاتبِ خلال القرنِ التاسع، في كتابه (**البخل والبخلاء**)، تحكي عنِ امرأةٍ استنفذت كلَّ استعمال ممكن لخروف. بالإضافة إلى تشجيع أقصى فائدةٍ، وأدنى هدرٍ، تقدّم القصةُ المعرفةَ وسيلةً للتقدّم: «إنَّ جهلَنا يمكن أن يجعل [الثروةَ والمواردَ البشرية] مثلَ الأرض الخصبة... عديمةَ الفائدة»[72]. وهذه الفكرةُ المتكرّرة والمؤطّرةُ للتقدّم هي التي تكشف «الصلة الراسخة» بين الأدب والاقتصاد. وكانا كلاهما انعكاساتٍ شفّافةً «لأحوال الأمم»؛ وكانا «خيولَ سباق في ميدانَي الحياة» المختلفَينِ في المعنى، لكنِ المشتركَينِ في الأهداف نفسِها: «خدمةُ الإنسان وسعادتُهُ ورفاهيتُهُ»[73].

وهكذا يبرز الاقتصاد بكونه علماً عقلانياً في مصلحةِ الإنسان. وعلى مؤلّف النتاج الفكري، الذي يجازف بخروجه عنِ الموضوعِ، اختيارُ تجاهلِ الاقتصاد. وامتدح المحرّران حافظ إبراهيم (1872- 1932) وخليل مطران (1872-1949) ترجمةَ عمل الاقتصادي السياسي الفرنسي بول ليروي بوليو (الاقتصاد السياسي الدقيق) (Précis d'économie politique)[74]. وأثبتت

هذه الترجمةُ «عدم وجود نقص في المصطلحات لهذا العلم أو غيرِهِ في اللغة العربية»[75]. وفي الحقيقة، كما وضّح المحررون، كانت أعمالُ القانونيين في كلٍّ من الأدبينِ العربي والغربي، من الجاحظ إلى ابن خلدون، ومن روسو إلى كيبلينغ، ومن إبسن إلى سينكلير لويس، «خالدةٌ» تماماً بسبب ارتباطهم «بمبادئ الاقتصاد»[76]. ماذا كانت هذه المبادئ السامية؟

«مضى عصرُ العبودية والإقطاع والاستبداد والملوك والسلاطين، وأشرقتْ شمسُ الحرية»[77]. كان هذا «الضوءَ الهاديَ» لعلم الاقتصاد، كما أوصى المحامي الشاب سعدي بسيسو (ولد عام 1912)، خريجُ معهدِ العلوم الاقتصادية والمالية في جامعة باريسَ، الذي قاد هذا التغييرَ المثير. وضع بسيسو قائمةً بالمفكّرين الذين بيّنوا استكشافه للعلاقة بين القانونِ والاقتصاد: سميث وريكاردو وساي وسيسموندي وماركس. ومن تأثّره بالاندماج الفرنسي للاقتصاد السياسي في منهج القانون، انتقل بسيسو إلى تخطيط ثلاثةِ «مذاهبَ تأسيسيةٍ» يشترك فيها القانون والاقتصاد: الحريةُ الفردية والملكيةُ الخاصة والمسؤوليةُ الذاتية[78]. ووضّح بسيسو أن هذه «الحقوقَ» تضمن الحرية. وفي «كل دولةٍ متحضرة»، تعاون الاقتصاديون والمحامون لحماية الفرد وضمانِ ملكيتِهِ. وكان هذان الشخصان البارزان، المحامي والاقتصاديُّ، في تعاونٍ منسجم حول كلِّ مسألة من «قانون الميراث إلى حماية التجارة الحرّة» وتنظيمِها[79].

ولكن وُجدتْ مشكلةٌ في الفردوس؛ أوّلاً، الاقتصادُ والقانون لم يستطيعا الاتفاق على فكرة «المساواة»؛ فالقانون احترمها كثيراً، لكن المساواة في الاقتصاد تبدو بدائيةً في يدي بسيسو. ووضّح، إن زمرةً من الشيوعيين أرادوا إدراكَ فكرةِ المساواة الاقتصادية الرجعية هذه كما يبدو، وأعلن، بامتنانٍ، أن المحاولة كانت «منبوذة من أكثر الدول المعاصرة»[80]. ووُجدتِ انقساماتٌ أخرى بين الفرعين المعرفيين الرئيسين؛ فالقانون كان «خاضعاً لميول سياسية»، ووقف الاقتصادُ في عالم العقلانيين؛ غيرَ متأثّر بالأمور الشخصية.

وأخيراً، بينما كانت «الفائدة الاقتصادية العامّة» مهمّة، لم يركّزِ الاقتصادُ، خلافاً للقانون، على أمور الأفراد الجماعيةِ؛ بلِ «الصغيرة»[81]. ووصف بسيسو هذا الفردَ المثاليَّ خلال ذلك بذكر العلومِ الطبيعية ثم تفصيلِ العلوم الاجتماعية. وبين مجالاتِ الأخيرةِ المختلفة، بما فيها الدينُ واللغةُ والسياسةُ والفلسفةُ، «يظهر أرسخُ ارتباطٍ بشكل واضح بين الأخلاق والاقتصاد والقانون»[82]، وتمحور هذا الارتباطُ حول شخصية «الإنسان الاجتماعي». وتشرح الأخلاق التزاماتِ الإنسان وحقوقَهُ، وينظّمها القانون، ويقدّم الاقتصادُ وسيلةَ تحقيق احتياجاتِهِ ورغباتِهِ المادية والروحية. وهي تحمي الإنسانيةَ من «خطر الطبيعة وشرِّ الإنسان» معاً[83].

وفي هذه التأمّلات التحريريةِ المختلفة، يظهر الاقتصاد كونه فرعاً معرفياً يتطلّع لتفسير كلّ شيء في العالم الاجتماعي[84]. وبينما قدّم هؤلاء المفكرون الاقتصاد كونه أحد العلوم الاجتماعية، أصرّوا أيضاً على وضع فروع معرفةِ السياسة والأدب والقانون في مدار الحياة الاقتصادية. وخلال ذلك، عمل دمجُ ما هو روحي ومادّي إلى جانب الكسب والتراكم الاقتصادي لتشكيل موضوعٍ أخلاقي اقتصادي.

الإنسان الاجتماعي:

مثّلَ مفكرين عربٍ آخرين، بحدود معرفية ووطنية، حاول محرّرو مجلة (اقتصاديات) تطويرَ ما دعته أُمنية الشاكري «علمٌ تكامليٌّ للذات»[85]. كان الاقتصاد، أوّلاً، وقبل كل شيء، علمَ نفس جديداً يمكن أن يقدّم توجيهاً دقيقاً حول القرارات العقلانية للفرد مقابلَ المفاهيمِ الليبرالية الأكثرِ كلاسيكية للاقتصاد كونه علم سوقٍ ذاتيِّ التنظيم[86]. وقدّم المحرّرون عدداً من القيم المعيارية التي تمنَّوا تشكيلها في شروط يمكن، حسب رأي صبا محمود، أن ترعى أشكالَ الرغبات والقدراتِ للعمل الأخلاقي[87]. وكان الموضوع الأخلاقي قيدَ التشكيل في مجلة (اقتصاديات) الإنسانَ المتّزنَ الواقعي المنتج، وزميلَهُ العلميَّ الواعي، لكنِ العصريَّ.

وفي مقالته «حاجتنا للاقتصاد»، عرض شكري بيه شعشاعة (1890-1963)، المديرُ الماليُّ لحكومة شرق الأردن «الخُلُق الاقتصادي» أسلوباً للحياة. وبالاقتباس من سعد زغلول، وضّح شعشاعة «لسنا بحاجة إلى علم كثير، ما نحتاجه هو الأخلاق»[88]. وأدان المجتمعاتِ العربيةَ «لعجزها في هذا المجال، وتركيزها على «المظاهر الخارجية» و«الأمورِ السطحية». فالمعيشة لم تعد سهلةً؛ والحاضر «متشابكٌ ومعقّدٌ ومشوّهٌ»[89]. وكان ذلك يتطلّب «جهداً مستمراً، وكدحاً متواصلاً، وحساباتٍ دقيقةً، وتقويماً متعقّلاً»[90]، وقبل كلّ شيء التنبّهُ للمستقبل.

وطالب شعشاعة، مثلَ أغلب محرّري (اقتصاديات)، بفهمٍ غائي للتقدّم التاريخي. وكان الهدف المحدّد ضمانَ مستقبلِ تراكمٍ فردي، لا ينفصلُ عنِ الازدهارِ الوطني: «لا تظنوا أن الفائدةَ لكم وحدكم، كلا: إنها ستفيد أمّتَكمْ أيضاً». وزيادةُ ثروة الفرد ستزيد رأسَمالِ الأمّة وقدراتِها على الإنتاج، وتمكُّنها من صدّ العدو، المكتوبُ هنا بأنه «طمّاعٌ»[91]. وعرض شعشاعة، كالعديد من زملائه، التناقضَ الذي جعله سميث قانونياً في تأملاته حول الفلسفة الأخلاقية والاقتصاد السياسي: اشمئزازٌ من المادية المبتذلة المقترنة بإقرار النمو الاقتصادي[92].

وكان على العرب للبقاء أفراداً، والأهمُّ أمماً، أن يتيقظوا ويتشجّعوا في تلبية احتياجات الحاضر، ويوفّروا ما يستطيعون للمستقبل، وعليهم أن «يفكروا باستمرار، ويتصرفوا لتحقيق أعلى ربح بأقلِّ مالٍ وجهد»[93]. كان على العرب، مسلّحين «بإحساس جيد»، و«إرادة قوية»، و«عقل ناضج»، وقدرة على تقويم حاجاتِهِمُ المستقبليةِ بدقّة، تحملُ «جهادٍ نفسي» و«كبحٍ ذاتي»، والاستغناءِ عن وسائل الترف. فالتوفير والكسب أعمدةُ هذا التصرّف، وتطلبا «البساطةَ والترتيبَ والتنظيمَ». والخلاصة: "لا تشترِ ثلاثةَ قمصان إذا كان اثنان كافيين، وأنفقْ على ما هو مفيدٌ قبل غيره». وهذا، كما وضح شعشاعة «ما يدعوه العلماء تصرّفاً وتدبيراً اقتصاديَّين»[94]. وردّد شعشاعة

تناقضَ سميث وحلَّهُ لذلك: الفرضُ الذاتي «لقواعد اللياقة وحسابُ التفاضل والتكامل في التوفير»[95].

وكان أحد الأشخاص المحتاجين، على نحو متكرّر، الإصلاحَ، هو الأديبَ الزائف «المفرطَ في الخيال» والعاجزَ عن مواجهة تحديات الحياة[96]، وهو لا يستطيع تسمية أدواتِ النجّارِ، ناهيك عن وصف المصنعِ الحديث أوِ المزرعة الكبيرة. وكان بين «جيشٍ» من «الشعراء والكتّاب غيرِ المحترفين، والذين يتجوّلون بلا هدف في كل وادٍ»[97]. وقد حوّل النظام التعليمي السيئ، الذي يؤكّد الأدب، ويقدّم «معرفةً نظريةً تافهةً وعقيمةً» إلى هؤلاء الشبابِ المثقفينَ المزيّفينَ المتسكعينَ التابعين العاطلين عنِ العمل، الذين حرموا «الأهل والوطن» من جهودِهمُ الكامنة[98].

وكان «الأديب الحقيقي» «رجلَ الأمّة». وكانوا رجالَ أعمال ناجحين، مثلَ أحمد حلمي باشا مؤسّسِ البنكِ الأهلي العربي، و«المجموعةِ الصناعيةِ» (Karaman-Dik-Salti) مالكة شركاتِ التبغ والطواحين ومصانع الثلج[99]، وعرض هؤلاء الرجالُ «العملَ الحصيفَ والمتعقّلَ للقومية الأصيلة»[100]، وكانوا «نبلاءَ»؛ لأنهم فهموا ضرورة الإبداع التقني وتسهيلَ «المموّلين الصغار» وإسهاماتهم أيضاً. وبالإضافة إلى إنجازاتهمُ الماديةِ، قدّم هؤلاء الرجال بوصلةً أخلاقيةً. ولأنّهم متحفّظون وعلميون، كانوا فوق «التكبّرِ والاستعراضِ والتباهي»[101].

وتظهر امرأتان فلسطينيتان مختلفتان على نحو مشابه في مشهد السلوك الاقتصادي هذا: المرأةُ المسرفةُ والحصيفةُ[102]؛ فالمسرفةُ حضريةٌ، ورؤيتُها تتردّد على محلات الثياب والمجوهرات الأنيقة مألوفةٌ؛ وأنفقت مواردَ زوجها من دون تحفّظ. ومع ذلك كان إسرافها يمكن «أن يؤثّر بعمق في الاقتصاد القومي»[103]، وكانت هذه الحالة خصوصاً حين توجّهتْ ميولُها الطبيعية نحو المنتجات الوطنية. فالناتج المحلي، كما نصح المحرّرون، يجب تشجيعُهُ، وإتقانُ تصنيعِهِ وتوسيعُ أسواقِهِ. وليس مصادفة أن المحرّرين

عبّروا عن فكرة «اقتصاد وطني»، وأولوية المنتج المحلّي، في هذا السياق من تشكيل المعايير الأحادية الجنس. فتحديدُ فضاء الاقتصاد الوطني معقدٌ نتيجة انفصال المحلّي كونه مجالاً موازياً لكنّه مختلف.

إن النساء «ولدنَ لينفقن»، لكن المرأة الحصيفة يمكنها تجاوزُ هذا التحديدِ الحيوي، و«ميلِها الفطري لشراء الملابس»[104]. فجلستِ الحصيفةُ التاريخية في ضوء النهار، وأدارت بيدها الناعمةِ وطرفِ قدمها دولابَ الغزل، وألهمت «بهجتُها ورشاقتُها» فكرةَ الصناعة وعصرَ الآلات. ورعى دولابُ غزلها الآلاتِ البخاريةَ والكهربائيةَ الكبيرة الحالية، واضطلعت سليلة هذا الإلهام بدورها في الزراعة والصناعة الخفيفة، مع «سماتٍ أنثوية من الذوق والمهارة والدقة»[105]، وكدحتْ في المصانع الكبيرة والمناجم الواسعة للعصر الحالي من دون اعتبار للمشقةِ أوِ الخطر، ونافست في «التجارة الحرة»؛ وأصبحت طبيبةً ومحاميةً وقاضيةً ومعلمة وكاتبة وصحفية ومهندسة.

والحصيفةُ «نظيرةُ الرجل في الذكاء والمهارة ودقّة الإرادة وحكمة السياسة»[106]. ومع ذلك، كانت بالغةَ السموّ في البيت، مؤكدة عمرانَ الأمّة ورقيَّها. ولأنها مقتصدةٌ لكنها عصريةٌ، كانت تزور معارضَ الملابس وتختار سلعَها المرغوبة، وخلال الملاحظة المباشرة تضع التصميمَ في ذاكرتها لتنفّذه في البيت. وأصبح السلوكُ الاقتصادي أساساً للموضوع المثالي الأحادي الجنسِ في مساراتٍ مألوفة. وكان على المرأة النموذجية الفلسطينية «أن تتقن العلومَ وممارساتِ المنجزاتِ الحديثةِ»، لتأخذَ «مكانها بجانب رجلِها في الاقتصاد»، وتصبحَ الرفيقَ الفعّالَ «للرجل الاجتماعي»[107].

وبإطالة هذا المشهد المثالي والشخصياتِ الرائعة، وجّه المحرّرون والمساهمون في مجلة (اقتصاديات) أسئلةً تعلّقت بفلاسفةٍ عرب مثل الغزالي وابنِ خلدون، واهتمّوا بكلّ فيلسوفٍ غربي، كما عبّر عن ذلك إستفان هونت، «استحق ذلك التقدير»، من عهد روسو إلى الثورة الفرنسية[108]. فهل كان الترف موضعَ حفاوة لأنه مؤشّر لبلوغ التقدّم، أو مجتنباً لأنه قوة مفسدة؟

ما التوازنُ الدقيقُ بين الحاجة والترف في وجه التغيير والنمو الاقتصاديين؟ كما في معظم عمل مساهمي مجلة (اقتصاديات)، تتبع وصفُ «الاحتياجاتِ» تركيبَ النهضةِ القصصي المألوفَ. وبدأ بنقطة الأصل، ووصف حالةً كامنةً، ثم تبع مساراً غائياً لليقظة. وعلى سبيل المثال، ولدت حاجةٌ «أوّلاً» في «النفس» بكونها رغبة، ثم تحوّلت إلى مسعىً إلى نيلها. وفي كلّ سنة تنمو الاحتياجاتُ، وتظهر حاجةٌ جديدة، وتنتقل الاحتياجاتُ في مسارٍ حيوي من شكل أسهلَ إلى أعقدَ. «كلُّ درجةٍ على سلّم التطور تستلزم زيادة في الاحتياجات»[109]. ووضّح المحرّرون أن المجتمعاتِ البشريةَ لها في حالتها البدائية احتياجاتٌ عضويةٌ فحسب، لكنّ ميولَ الإنسان توسّعت وتزايدت مع تقدّم المجتمعات. ووصف المحرّرون عالماً فيهِ آلافُ الاحتياجاتِ الجديدة التي تَعِدُ بالراحة والرفاهية والصحة.

ومع أن انتشار الاحتياجات أشار إلى تقدم اجتماعي، فهو لم يَعنِ بالضرورة «أن الإنسان اليوم أسعدُ ممّا كان في الماضي»[110]. إذاً، ما العلاقةُ الأخلاقيةُ بالاحتياجات؟ كيف يجب أن يسلك موضوعُ الاستهلاك المثالي؟ رأى الحكماءُ والفلاسفةُ الدينيون «القدماء» أن على الإنسان السيطرةَ على احتياجاته، ووضّح المحرّرون أن هذا النمط استمرّ طويلاً، في القرن الثامنَ عشرَ، حين أصرّ المفكرون على «أن الرضا مرادفٌ للكسل والجمود»[111]. ولكن، في وجه النمو والتغيير الاقتصاديين، أعاق التقشّفُ الإنتاجيةَ، وأصبح لاعقلانياً.

وأبرزت مجلة (اقتصاديات) الأسواق بأنّها تعريفٌ للحياة الاجتماعية. وأحدثتِ الحاجاتُ، كما أصرّت «روابطَ مشتركةً وتبادلاً بين الناس»[112]. واستطاع المنعزل فحسب الزهدَ والعيشَ على أدنى الاحتياجات، لكن أسلوبَ حياته خالف «غريزةَ الإنسان المتحضّر». مَنْ هذا الإنسانُ المتحضّر؟ كان «إنساناً اجتماعياً طبعاً»[113]. وهكذا يتجلى الاستهلاك في أنه العملَ الإلزامي للموضوع الاجتماعي المعياري.

لكن المحرّرين حذّروا من أن علاقة «الإنسان الاجتماعي» بالاحتياجات يجب أن تكون أخلاقية أيضاً. وحين كانتِ الاحتياجاتُ «طبيعيةً»، كان من السّهل تحديدُها. لكن حين دخلتِ العالَمَ «الاجتماعي»، أصبحتْ غامضة. فالحرمان والزيادة كلاهما سيؤدّيان إلى الألم. واستند المحرّرون إلى الفيلسوف والعالم الديني والصوفي الغزالي (توفي عام 1111)، وإدانته الواعية لكلٍّ من البخل والتبذير. فبينما كان العطش مشقّة، كما وضّحوا، في العصور الوسطى، «كان صبُّ الماء أسفلَ حناجرِ المحكومين الأشدَّ إيلاماً بين العقوبات»[114].

وكشفت محاولاتُ المحررين لدعم استهلاك أخلاقي مخطّطاتِ نماذجِهمُ الاقتصاديةِ والإنسانَ الاجتماعي الذي أرادوا تشكيله. أوّلاً، التزموا بالنموذج الهامشي، الذي افترض أن القيمة تنشأ من تعاونِ المستهلكين الذين يحاولون زيادةَ رضاهمْ، والمنتجين الذين يحاولون زيادة أرباحهمْ[115]. وأيّد المحرّرون «قانونَ الاستبدال» بكونه حلّاً للتوازن الملائم بين الحرمان والرضا[116]. ومنح هذا القانونُ المستفيدَ خلاصاً من «نير» الحاجات التي يصعب نيلُها، وكان أيضاً ملجأ من «تاجرِ الاحتكار» حين أخفق قانونُ «المنافسةِ الحرّة» الآخرُ. وكان المستهلكون قادرين على تبديل الحصانِ بدراجة، والكتابِ بصحيفة، والسينما بالمسرح، والراديو بالبيانو. وكان لقانون الاستبدال قيمةٌ أخلاقيةٌ أيضاً في أيدي جماعات التعفّف، التي حوّلتِ الحاناتِ إلى مقاهٍ، أو مكتباتٍ عامةٍ. وهكذا أمكن تبديلُ الاحتياجات «الضارة»، كالكحول، باحتياجاتٍ «محترمةٍ ومفيدةٍ»، مثل القراءة والأنشطةِ الاجتماعية المسيطر عليها[117].

ثانياً، كانت فئةُ «الإنسان الاجتماعي» استثنائيةً. وتعرض الشخصياتُ المركزيةُ في مشهد هذا السلوك الاقتصادي بدقّة مشروعَ طبقة المحرّرين. وكان الممثلون الرئيسون في دراما ظهورهم، رجالاً ونساءً، صادقين وعقلاءَ، يمكنهم موازنةُ الحاجةِ والترفِ ورفضِ صلفِ المسرفين الفكريين المزيفِ. ولازمتِ العاملَ هذه المؤامرةُ المكشوفة. ولأنّه وسيلةُ الإنتاج، كان

يشكل تهديداً للنظام الاجتماعي وهدفاً للتعاطف في آنٍ واحدٍ. وتجاوزه التصنيعُ السريعُ، وهدّدهُ بانعدام أهميته، لكنّ بطالته كانت عبئاً على الهيئة الاجتماعية والأموالِ الحكومية. ويشكل العامل مجالاً آخر أيضاً لتفوق الاقتصاديين الاجتماعي؛ فالاقتصادي يضع ويحمي معاً حقَّ العامل بالأجر والصحة والتعليم. وخلال بحثه العلمي وتجاربه، يستطيع الاقتصاديُّ وحده صياغة الإصلاحات اللازمة لمحاربة «استبدادِ الرأسماليين المتزايدِ»[118].

إن استثناءاتِ وحدودَ فئةِ «الإنسان الاجتماعي» أوضحُ في محاولات (اقتصاديات) لتعريف «الاحتياجات» والرغبات، ولاسيّما في مقالة بعنوان «**حاجاتُ البشر**»[119]. وترجم المحرّر هذه المقالةَ في فهرس المجلة الإنجليزي باسم «الرغباتُ البشريةُ» مقابلَ «الاحتياجاتُ البشريةُ»، والذي سيكون الأداءَ الأصدق. ويوضح الخطأ بين الاحتياجات والرغبات الخطوطَ الغامضةَ التي تجاوزها المحرّرون حين أكدوا كلّاً من التراكم والاعتدال. فبالنسبة إلى «أهل الحضارة»، لم تتضمنِ «الاحتياجاتُ» مجرّدَ الطعام؛ بل طاولاتِ الطعام والفضّياتِ. وإذا استحقّ المرء لقب «متحضّر»، فعليه أيضاً توضيحُ «الحاجةِ إلى أمورٍ كثيرة»؛ الزهورُ والبلورُ والأطباقُ الفضية والملابسُ والموسيقا الخاصةُ[120]. ومن ناحية أخرى، لدى العمال قائمةُ «رغباتٍ بشريةٍ» أوعى بكثير. ووضّح المحرّرون «مرّ وقتٌ لم يرتدِ فيه العمالُ ملابسَ أو أحذيةً، ولم يتناولوا القهوةَ أوِ التبغَ، ولم يأكلوا اللحمَ أو خبزَ الحنطةِ»[121]، ولكن في العصر الحالي أصبحت هذه «الاحتياجاتُ» راسخةً بعمق؛ وسبّب نقصُها «الحزنَ والأسى»[122]، وإدراك المحرّرين الذاتي هنا هو للإنسان المتحضّرِ المتعاطف، الذي يمكنه تمييزُ «احتياجاتِ» الآخرين من طبقته بسخاء. وكان فهم المحرّرين أن الفارقَ الاجتماعي أساسي وحتمي سمح بهذا الخطأ بين الاحتياجات والرغباتِ.

وتتجلى الاحتياجات ونيلُ الحقوق والسعادةُ المطلقة بارتباطها على نحو معقّد بالطبقة. ويظهر طيفُ العامل ثانيةً؛ فهو مظلومٌ ومحرّرٌ معاً بقوة

الرأسمالية. واعترف المحرّرون بحقيقةِ أنَّ «الطبقاتِ العاملةَ تعملُ وتكدحُ بسبب تزايد الاحتياجات»[123]. ولكن، كما أكّد المحرّرون، «يجب ألا يُحزِنَنا هذا»؛ لأنه «لولا تزايدُ الاحتياجاتِ لظلّت تلك الطبقاتُ العاملةُ إلى الأبد بحالة عبوديةٍ واسترقاق»[124]. وشارك المحررون في نقاش طويل ضمن الاقتصاد السياسي حول كيفيةِ تأديةِ الأحوال التجارية إلى كلٍّ من حالة التفاوتِ المطلق، وتلبيةِ احتياجاتِ أفقرِ العمالِ الأساسية[125]. وبهذه الأحوال ستزيدُ حصةُ العاملِ بشروط كاملة لكن ظلمَهُ سيعيقُ ذلك التحسينَ بشروط نسبية[126]. وكان حلُّ النخبةِ الفلسطينية لمشكلة محنةِ العمال هذه هو التقسيمَ الواعيَ لمكانةِ الطبقة، ولم يكنِ العاملُ مؤلِّفاً ولا قارئاً، وحَمَلَ عبءَ الإنسانِ المتحضّر، وكان سيبقى مستكيناً بثبات عند أدنى درجاتِ سلّمِ ذلك المستهلكِ التطوّري. وكذلك كان الاقتصاديون والمصلحون يحمونَ حقوق العمال بتشجيع «النقاء والتوفير»، ومساعدةِ العاملِ على تجنّب «أماكنِ الترفيهِ» (الملاهي) من أجل «تحسينِ حالتِهِ»[127].

وهكذا، كان «الأشخاصُ البارزون والمثقفون» سيميزون السلوكَ الاقتصاديَّ بأنه «ترتيبٌ طبيعيٌّ ووشيكٌ». ولمّا كان السلوك الاقتصادي متوقعاً «من الطبقتينِ الفقيرةِ والوسطى»، صارتِ «الطبقاتُ الناجحة والغنية» تسيّر «الإدارةَ الاقتصاديةَ». وكان إنشاءُ «الوسائلِ والمؤسّساتِ» اللازمةِ، مثلِ «مصارفِ التوفير» في الحقيقة واجبَها الوطنيَّ[128]. وكانتِ الفوائد ستتوالى؛ فالعمال سيجدون فرصاً أفضلَ للعمل والحصولِ على أجورٍ أعلى، وستزيد قدراتُهمْ على الكسب والتوفير.

واعتمد تشكيلُ «الاقتصاد الوطني» على توطيدِ الفوارق المحدّدة في الشروط الطبقية وتطبيعها، وحمل تراكمُ رأسِ المال والاستهلاكُ كلّاً من المستقبل الواعد والتهديدِ المحتملِ بالهرمية الاجتماعية. ورأى محررو (اقتصاديات) أن «زيادةَ الاحتياجاتِ المستمرةَ مصدرُ الحضارة والتقدم المعاصرَينِ»[129]. وكان هؤلاء الرجالُ متفقين مع ما عرّفته سوزان بوك-

مورس بأنه اللحظةُ المميزةُ للحداثة، حين تدلّ «الزيادةُ غيرُ المحدودةِ للسلع المنتجة للبيع» على ارتقاء الحضارة(130). فكان التقدم متوقفاً على التقسيم الواعي بين «أهل الحضر» وسواهم، والذين -مهما كانوا «شرفاءَ» أو «طاهرين»- ظلّوا في مرتبةٍ أدنى.

حدود المبادرة الخاصة:

في تأكيدهمُ الطموحَ والمبادرة والبساطة والنظام، كيف فهم «أهلُ الحضر» علاقتَهمْ بالحكومة الاستعمارية التي تحكمهم؟ فكان رجالُ الرأسمال الفلسطينيون مساهمين في تغيير الاقتصاد من الإدارة المستمرة للتفصيل العائلي إلى الممارسات والأنماطِ التي ستصبح فنَّ الحكم(131). وليس مفاجئاً أن صياغة مفهومهمْ للاقتصاد الوطني قادتهمْ إلى حالةِ وحدةٍ ضمنية من التحليل(132). وناقش المحرّرون أنه كان ضرورياً «أن تتعهد الدولةُ بواجباتٍ أكثرَ لحماية المصلحة العامة»(133)، وتضمّنتْ هذه الواجباتُ إجراءَ إحصاءاتٍ، والسيطرةَ على الواجبات السلوكية بإنصافٍ وتشجيعِ الصناعة، ومساعدةِ الزراعة، وتأسيسِ التعاونيات، وافتتاحِ قسمٍ لتطوير السياحة، وإقامةِ معارضَ زراعيةٍ وصناعيةٍ(134).

ومع ذلك، كشفت هذه المتطلّباتُ رجالَ الرأسمال في أضعف حالتِهمُ السياسيةِ والفكريةِ؛ لأن الفلسطينيين تحت الحكم البريطاني، كما أشار رشيد الخالدي، كانوا يفتقرون إلى سماتِ «تأسيس الدولة» التي تمتّع بها شعبُ سورية ولبنانَ والعراقِ(135). ومثلُ أقاليمِ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ السابقةِ العربيةِ الأخرى، عدّت عصبةُ الأمم فلسطينَ تحت انتداب الفئة الأولى. وفي هرميةِ عصبةِ الأمم العرقيةِ، كانتِ الانتداباتُ العربية كالطفل، وبحاجة إلى رعايةٍ أوربيةٍ قبل تمكنها من تحقيق الاستقلالِ الوطني. وجرّب العراقيون واللبنانيون والسوريون مجالسَ وزراء وبرلماناتٍ ومؤسساتٍ أخرى، مهما تكن اسميةً، لحكم الدولة. وعلى أيَّـةِ حالٍ، ترك الالتزام البريطاني بوطنٍ قومي يهودي الفلسطينيين محرومين من أيِّ مواقعَ حقيقيةٍ، أو رمزيةٍ، للسيادة. وفي

الحقيقة، بسبب التحالفِ البريطاني الصهيوني، وحمايتِهِ القانونيةِ في وثيقة الانتداب، كان الاعترافُ الفلسطيني بالحكم البريطاني قبولاً للتبعية السياسيةِ والوطنيةِ[136].

وعلى الرغم من هذا القيد، امتدح رجالُ الرأسمال الحكومةَ الاستعمارية. وفي مقالته «**دورُ البحثِ العلمي في تطوّر فلسطينَ**»، ركّز الكيميائيُّ الفلسطيني ت. ب. معلوف على دور الحكومة الاستعمارية في البحث العلمي، والذي خضع لتغييراتٍ عميقةٍ ردّاً على «إعادةِ البناء والتطورِ السريعِ للعالم بعد الحرب الكبرى»[137]. وسرعان ما بدأ الناسُ يستعملون «طرقَ التجربة والخطأ». شمل النموذجُ الجديدُ «ملاحظةَ البياناتِ وجمعَها وتصنيفَها المنهجيَّ وتفسيراتِها وفق الاختراعات المفيدة»[138]. فالمذياعُ والتلفزيونُ والحريرُ الصناعي والمطاط والبنزين والنفط، ومنتجاتٌ أخرى تم إنتاجها، أوّلاً، في مختبرات صغيرة، ثمّ جرى تصنيعها في المعمل. وهكذا كان البحثُ العلمي، كما أصرّ معلوف، القاعدةَ الأساسيةَ «لكلِّ تطورٍ اقتصادي متقدّمٍ وسليمٍ في أيّة دولةٍ»[139]، وكما رآه، توافق تفعيل هذا البحث العلمي معَ الحكمِ البريطاني. وفي الحقيقة، لم يوجد مثلُ هذا البحث في فلسطينَ قبلَ الحرب، ولكن منذ ذلك الحين نتيجةَ الانتقالِ والمبادراتِ الخاصّة «سُجلَ اسمُ فلسطينَ في مجلات الغرب العلمية». وكانت رؤية معلوف للمستقبل متفائلة على نحو مميّز؛ «فكما قاد العالم ذات مرّة روحياً، فسيكون قادراً على المساعدة مادياً لرفع مستوى المعيشة في الشرق الأدنى»[140].

ولجعل هذه القيادةِ المادية ممكنة، كان من الضروري تمييزُ أهمية البحث العلمي، الذي كان «لازماً، مثلَ رأس المال، في تطوير الموارد الطبيعية غيرِ المستغلَّةِ (الزراعية والمعدنية) في فلسطينَ»[141]. وكان الفلسطينيون يستعملون هذا البحث من أجل «القيام بممارسات زراعيةٍ وصناعيةٍ سليمةٍ»؛ فالاختراع العلمي سيكشف مصادرَ جديدةً للثروة. وأخيراً، أشار معلوف إلى علم

تحسين النسل؛ إنِ «استطاع الكيميائيون اكتشافَ طريقة لإنتاج هرموناتٍ صناعيةٍ مشابهة للهرمونات التي تنتجها الطبيعة، فإن ثورةً في تطوير الجنس البشري ستحدث. وهذا اليوم ليس بعيداً جداً»[142].

وكانتِ الحكومة مهمّةً في هذا الأفق المستقبليّ للجنس البشري المُحَسَّن. وامتدح معلوف تأسيسَ الحكومة البريطانية تسعَ محطّاتِ تجربةٍ زراعيةٍ ومزارع توضيحٍ ومعونتها المالية لمراكز بحوثِ «المنظمةِ الصهيونيةِ» الثلاثةِ: محطة كيريات أينافيم الزراعية، ومحطة ريهوفوث للتجربة الزراعية وقسم علم الأحياء في الجامعة العبرية[143]. ولم يأتِ معلوف على ذكر التفاوت بين الوصولَينِ العربي واليهودي إلى الموارد ورأس المال، وقدّم بدلاً من ذلك مشهداً مثالياً: «طاقمُ الموظفينَ الكبارِ في معاهد البحوث الحكومية والخاصّةِ، العلماءُ العرب واليهودُ، والعملُ لحلّ المشكلاتِ العديدة التي تؤثّر في تطوّر فلسطينَ»[144]. ويُشير هذا التأكيدُ على الإحصاءات، ومدحِها لاستثمار هؤلاء الفلسطينيين، إلى نوعٍ جديدٍ من التقدّم، الذي لم يُعدّ مفهوماً أو مجرّباً بشكل ذاتي، لكنه قابلٌ للتمثيل والقياسِ بشكل إحصائي، ومعرّضٌ للتدخّل[145]. وكان المحرّرون معتزين لأن الحكومةَ البريطانية لفلسطينَ استشهدتْ بهم «رمزاً للتقدم» في تقريرها السنويّ إلى عصبة الأمم[146].

ومع ذلك، لم يكن منحُ الاعترافِ بحد ذاته قبولاً للمعتقدات الاستعمارية كما كشفتها ترجمةُ مجلة (اقتصاديات) لمقالة اقتصادية بعنوان «**ضرورةُ المستعمرات**»[147]. وحَلّتْ اقتصاديات قصّةَ «الموسرين» و«المعدمين» المترجمة بكلمتيِ المستعمرِ والمحروم. ويبدو المنطقُ وراءَ ترجمةِ هذه المقالة لغزاً في بادئ الأمر؛ فالمقالة ليست حول تفاوت القوة بين المستعمِر والمستعمَر؛ بل حول «التمييز» بين الدولِ المستعمَرةِ وغيرِ المستعمَرةِ. وببطء، لكن بتأكيد، إن لم يكن باقتناعٍ تامّ، يلغي محررو (الاقتصادي) ومترجموهمُ الفلسطينيون فكرةَ أن الإمبراطورياتِ تستمدّ الفائدةَ من مستعمراتها، ويناقشون ضدّ الحججِ الاقتصادية الأربعِ بأن المستعمراتِ

تجهّز الدولَ الاستعماريةَ بالمواد الأوليّة والأسواق ومجالاتِ الاستثمار وأماكنِ توجّهِ السكان الفائضين، ويجري تحليلهم كما يأتي: تثير المستعمرات تمييزاً مشاغباً ضد المشترين المهتمين، وكانتِ «الدولُ الصناعية» أسواقاً أفضلَ من المستعمرات، ولم يكن لدى «المعدمين» رأسُمالٍ فائضٌ للاستثمار في المقام الأوّل، وأثبت الاستيطانُ الأوربي إخفاقَ المغامرة بشكل متكرّر. وكما يستنتج النقاشُ المنطقي للقصة، يصبح اهتمامُ المحرّرين الفلسطينيين بالمقالة واضحاً: «لا يوجد لدى المعدمين دليلٌ على مطلب المستعمرات»، وبقوةٍ أكثرَ أيضاً: «لا يوجد لدى الموسرين، على حدٍّ سواء، دليلٌ على التعلّق بها». وهكذا في صدًى واضحٍ لجوزيف شومبيتر، وضّح الاقتصادي: لم تكنِ المسألةُ الاستعمارية كلُّها مشكلة عقلانية مطلقاً؛ بل صراعاً لاعقلانياً حول الهيبة والغيرة بين الدول الإمبريالية الكبرى»[148].

على الرغم من هذه الترجمات والمديح، لم يستطعِ المسار الخاص للأحوال البنائية الفلسطينية، مقارنةً مع جيرانها، البقاءَ خافياً تماماً. ورأى المحرّرون «حكومةَ الشباب» في العراق دخلتْ عصبةَ الأمم أمةً «مستقلةً» عام (1932)، ونموذجاً «للموارد الاقتصادية النامية»[149]، وعالجتِ الحكومةُ هناك أحوالَ العمل بمصرف زراعي وصناعي؛ وقيّمتِ «التعليم التقني»، وأرسلتِ العراقيين إلى الخارج؛ و«دعت خبراءَ أجانبَ لدراسة بعض المراحل الاقتصادية في العراق»[150]. والأكثرُ إثارةً للإعجاب، في هذه المخطّطات، كما ناقش المحرّرون، «بناءُ قرًى حديثةٍ تتوافر فيها جميع وسائل الراحة العصرية اللازمة للقروي المنتج». وضمنت هذه المخطّطاتُ «شروطاً أفضلَ للإنتاج وأجساماً أصح للعمل»، بالإضافة إلى إثارة «المبادرة والطموح لدى الناس المعنيين»[151].

وهنّأ المحرّرون أيضاً، ولو حسداً، تأسيسَ الحكومة البريطانية الاستعمارية لمكتب الإحصاءاتِ في قسم الهجرة والإحصاءات (1936). ولأن «أغلبَ المشكلاتِ السياسية في فلسطينَ ترتبط عميقاً باعتباراتٍ

اقتصادية» أُهملتْ هذه الخطوة طويلاً[152]. ووضّح المحرّرون أن إحدى أهم مشكلات الدولة يمكن حلّها عبر «دراسة دقيقة لقدرتها الاستيعابية»[153]. وكانتِ القدرةُ الاستيعابية الإجراءَ التقني الذي استعملته الحكومة الاستعمارية البريطانية لحساب الهجرة اليهودية السنوية بين عامي (1922 و1939). وبالنسبة إلى الفلسطينيين، كان الإجراء رفضاً لمطالبهمُ السياسيةِ والتاريخيةِ مقابل دعم الحكومة الاستعمارية للمشروع الصهيوني[154]. وواجه المحرّرون، بشكل واضح، المزاعمَ البريطانيةَ والصهيونيةَ حول قدرة فلسطين على استيعاب المهاجرين اليهودِ. وتطلَّبتِ «الاعتباراتُ الاقتصاديةُ» في الدولة «بياناتٍ اقتصاديةً» غيرَ متحيّزةٍ وموضعَ ثقةٍ، وكان تحوّل الحكومة إلى الإجراءات، بكلمات المحرَر، «أن تصل متأخّراً أفضلُ من ألا تصل أبداً»[155].

وهكذا ارتبط رجال الرأسمال هؤلاء بعلاقة متناقضة مع الحكومة الاستعمارية. فمن جهة، موّلوا ثورةً مسلحة ضد الاستعمار البريطاني والاستيطانِ الصهيوني؛ ومن جهة أخرى، استطاعوا، رسمياً على الأقل، فهمَ أنَّ الحكومة الاستعمارية البريطانية ضروريةٌ، ولو بشكل مؤقّت، لإتاحة مستقبل مزدهر، ورأوا العراقَ المُستَعمَرَ حديثاً نموذجاً. ومع ذلك، وعلى الرغم من جميع مناوراتهم، أضعفتِ التبعيةُ الاستعمارية البريطانية الحقوقَ السياسية الفلسطينية، وشكّكتْ بأيّة محاولة لجعل المستعمر البريطاني حليفاً محتملاً في مثاليةِ رأس المال للمستقبل. وأعاقتْ أحوالُ فلسطينَ البنائيةُ الخاصةُ حتماً مناقشة مجلة (اقتصاديات) للاقتصاد بكونه غير سياسي.

نهضة اقتصادية:

يُذكّر التزايد المفصّل بدقة للاحتياجات، التي وصفها كُتّاب (اقتصاديات)، بكيفية تقويم هؤلاء المفكرين لعصورهم. وتبدو الحرب العالمية الأولى انقطاعاً إيديولوجياً مهمّاً، ترك في أعقابه تحولاتٍ واسعةً للنظام الاجتماعي. ووفق هؤلاء الرجال، ميّزت عقود ما بعد الحرب «انتقالاً

من اقتصاد الحاجة إلى اقتصاد الوفرة»[156]. ونشر المحررون نهضةً اقتصادية، وفصّلوا دلالاتِها بتفاؤل واثق. وكانت فوائد النهضة الاقتصادية وافرة: ظهورُ طبقات جديدة، وزيادةٌ في «الدخل القومي»، وزيادةٌ في تجارة الاستيراد و«أسواقٌ جديدة للدول التي أنتجتِ الحضارة الصناعية»[157]. وقام العالم العربي، عموماً، بتقويم المحررين، بعمل جيد، وكان «انتعاشٌ عامٌّ» واضحاً في كلّ مكان. وفي الحقيقة، كان توجهُ (اقتصاديات) تقديمَ دليلٍ على هذا «الإحياء المباركِ»، سواءٌ بفهرسة الأعمال التجارية، أم تسجيلِ المؤتمرات الإقليمية، أم نشرِ قوانينَ تجاريةٍ جديدةٍ. وتحدّث المحرّرون عن حاضر يكون فيه «سكّانُ الشرق، والدولُ العربية خصوصاً» في مرحلة تنفيذِ «إحياءٍ اقتصادي كامل» سيكون له «تأثيرٌ كبيرٌ في أنشطتهم»[158]. وكان تصوّرُ وضمانُ ذلك المستقبل، وتلك الحالةُ النهائيةُ لليقظة المادية، أولويةَ الإعلام.

ونظر المفكرون الفلسطينيون إلى الشرق والشمال والغرب أفقاً لبداية النهضة. واعتمدت تلك البدايةُ على حدود الدولة القومية، التي مثّلَها المحرّرون بصرياً (عبر الخرائط والإيضاحات) ونصيّاً. وفي كل إصدار كانت تتبعُ المقالاتِ الرئيسةَ وأخبارَ العالم الماليةَ مجموعاتُ «فلسطينَ وشرقِ الأردن»، و«شمالَ أفريقيا»، و«مصرَ والسودان»، و«العراق وشبهِ الجزيرةِ العربية»، و«سوريا ولبنانَ واللاذقيةِ وجبلِ الدروز». وتحت هذه العناوين، عَرَضَ المحررون التشريعَ التجاري وأرقامَ التصدير والاستيرادَ ورسومَ الجمارك وميزانياتِ الحكومة. وبالإضافة إلى ذلك، أصبحتِ النسبُ التجاريةُ الدولية، بالمقارنة مع وارداتِ وصادراتِ كل أمةٍ ومنطقةٍ، بالإضافة إلى الأمة العربية الأوسعَ، جليةً أكثرَ، ومعدلُ إنتاجِها واقتصادها واضحاً وقابلاً للقياس.

واعتمد إنتاجُ هذه الحدودِ والآفاقِ المستقبلية أيضاً، بالإضافة إلى الخرائط والرسوم الإيضاحية والأرقام، على تركيب النهضةِ السردي. وبدأ هذا التركيب نموذجياً بتشخيص مرض السبات الشائع، والذي مَثّل عقبات

الانطلاق العربي الحديث، وانتقل إلى تأكيد رخاء الحضارتين العربيةِ والإسلاميةِ العام، وتحول إلى وصف العدوِّ المتجاوز والمقارنةِ معه، ثم جاء الكشفُ المتشوقُ للتفوّق الحضاري العربي والإسلامي الممثّل عبر غائية طويلة من التسامح والتكيف والنزاهة، وانتهى السرد نموذجياً بإظهار جوهرٍ ثقافي متماسك بكونه علاجاً للمرض؛ والهدفُ بصورة متكررة هو اليقظةُ. وفي مجلة (اقتصاديات) كانت وسيلةُ تلك اليقظةِ الفهمَ الجديدَ للاقتصاد-الأخلاقي والطَّمُوحَ والمُطَّلِعَ على الحاجة إلى كلٍّ من تراكم رأس المال واعتدال المستهلك.

وفي عرض وجهاتِ نظرٍ وأصواتٍ مختلفة، تُظهرُ مجلة (اقتصاديات) مرونةً وقابليةً لتشكيل الفكرة الاقتصادية والنهضةِ الأوسعِ. وأكّدت أغلبُ المقالاتِ قيمَ المسؤوليةِ الفردية والملكيةِ الخاصة والاستثمار. وفي الوقت نفسه، تمكّنتِ المجلةُ من عرض عملِ مفكّرٍ اشتراكي بارز، وهو ج. د. ه. كول المذكور آنفاً، جزئياً، ربّما لأن استثماره في الميل الاجتماعي الطبيعي شابهَ تأكيدهمُ «الإنسانَ الاجتماعي»(159). وكان صوتٌ آخرُ مؤثرٌ وغيرُ متوقع عرضته (اقتصاديات) هو أمين الريحاني (1876-1940). وعرّفت خوري-مقدسي أمين الريحاني وفرح أنطون بأنهما الراديكاليان السوريان العالميان الرئيسان، اللذان أصبحت كتاباتُهما معترفاً بها بين القرّاء العرب المتعاطفين مع اليسار في بيروتَ والقاهرةِ والإسكندريةِ والأمريكتين(160).

وفي مجلة (اقتصاديات)، تقدّم مقالةُ الريحاني الساخرة «جازى اللهُ الشدائدَ كلَّ خير»(161) مثالاً جميلاً عن قصة النهضة. وكشف الريحاني المرضَ: «العدوُّ الأول، يا أخيَ الفلسطينيَّ، بداخلك، والعدوُّ الثاني على أرضك»(162). وبينما «يعرفُ الشعبُ الفلسطيني العربي العدوَّ القاتل»، كان «العدوُّ المستتر» أشدَّ مرارة أيضاً؛ فالعدوُّ الداخلي هو الجهلُ والتقليدُ والخلافات الشخصية والسياسة الحزبية. وكان من الضروري التنبهُ للمعركة مع القوةِ المستترة الداخلية الأخرى «الصديقةِ»: الذكاءُ والتباهي والأسلافُ،

والقوةُ المعنوية والروحيةُ والأخلاقية[163]. وقدّم العدوُّ المرئي، المشروعَ الصهيونيَّ المبهم، موجهاً للسلوك باستعماله المعرفةَ ورأسَ المال: «إذا أخضع المعرفةَ للعبث، فلنُخضعِ المعرفةَ للحقيقة والوطن. وإذا استعمل أمواله للسيطرة والاستعمار، فلْنستعملْ أموالنا للدفاع عن الوطن»[164]؛ «فالقوة الاقتصادية» أهمُّ وسيلة للانتصار على «الأحوال الشاذّة المرفوضةِ، والتي تطوّق فلسطينَ اليوم»[165]. ولمتابعة سرديةِ النهضة، عاد الريحاني إلى الفترتين الأمويةِ والأندلسيةِ، لتأكيد سرّ الحضارة العربية: شخصيةٌ مرنةٌ تكيّفت مع بيئتها، وحافظت على مجموعة راسخة من الأخلاق مستمدّة من التراث الروحي والأخلاقي. فالأمّة العربية يمكنها، بشكل مشابهٍ، التكيّفُ مع التقدم الأخلاقي والحضارة اليوم، لكن فحسب بتحطيم «قيود الجهل والاستسلام، وأغلالِ التقاليد العقيمة، وسلاسلِ التعصّب... كما قطعت سابقاً قيودَ الجاهلية.. وسلاسلَ البداوةِ والقبليةِ والتعصّبِ الإقليمي»[166].

وكانت إثارة «تراث أبدي» مكـوِّناً حاسماً لأغلب الروايات في (اقتصاديات). ودعا المحررون القوافلَ والسفن العربية، التي تحمل السلع من العراق، إلى أبعد مرفأ غربي في المغرب. وكان التفوّق الوهمي لماضٍ موحّدٍ بلا حدود، ماضٍ امتلك «أهمَّ أسواق العالم»، قابلاً للتخفيض إلى جوهرٍ واحد خارجَ حدود التاريخ، و«تنظيمٌ تجاريٌّ» جهّز ما هو «كامنٌ» ليضيء من جديد[167].

ووُجدَ صوتٌ واحد يعارض عنصراً من عناصر من هذا السرد، وظلّ مخلصاً لتركيبه العام. وفي مقالته، «**حاجتُنا للاقتصاد**»، حدّد شكري بيه شعشاعة موقعَ مرض السبات في المكان نفسه؛ إذ وجد زملاؤه علاجه الماضي العربي؛ فأسبابُ «إغفال» العرب «لعلم الاقتصاد» ستوجد بين «أسلافنا، غفر الله تعدياتِهمْ ضدنا»[168]. وأحدُ هذه الأمثلةِ، وفقاً للمؤلّف، في فلسفة الغزالي. وبناءً على عمل كاتبِ وشاعرِ ومعلّم القرن العشرين، الدكتور زكي مبارك (1892-1952)، يستشهد شعشاعة بالغزالي، الذي نصح: «على

الإنسان تلبيةُ احتياجاته في الحاضر» وينفقُ بقية ماله من دون توفير: «ومن يوفر لسنةٍ ليس مؤمناً بأيّة حالٍ، كما يقولُ» وهذه الفكرةُ للإنفاق على ما هو لازمٌ، وعدمُ التوفير للمستقبل، عَدَّها المؤرخون سببَ «انهيار المملكة العربية». وسأل شعشاعة، لكن كيف يكون علمُ الاقتصاد «محترماً في أمّة أخبرها إمامُ الأئمّة: إذا وفرتَ المال لأربعين يوماً ستكون محروماً من مكانك الرفيع في الآخرة؟!»[169]. وإدانةُ شعشاعة للغزالي تضعه على خلاف مع زملائِهِ في مجلة (اقتصاديات)، ومع علماءَ معاصرين يرون أن الفيلسوف لا يدين البخلِ والتبذير معاً فحسب؛ بل لكونه أيضاً منظّراً مؤثراً للنظرية الاقتصادية حلّلَ التبادلَ والإنتاجَ والمالَ ودورَ الدولة والموارد المالية العامة[170].

والسابقةُ التاريخية الثانية للسبات الاقتصادي هي «تبذيرُ وإسرافُ أسلافنا العربِ»[171]. وانتقد شعشاعة عمل ابن طقطقي لرؤيته الكرمَ المتطرّفَ دليلاً على الفضيلة في كتابه (**الآداب السلطانية والدول الإسلامية**). فقد ذكر ابن طقطقي قصةَ ابنِ شبرمةَ، الذي طلب مساعدةَ الوزيرِ العباسي أيوبَ المريانيِّ لدفع مهر زوجة ابنه. وكان ابنُ شبرمةَ طلب أصلاً ألفي درهم، وغادر مقرّ الوزير، في النهاية، ومعه (50،000). ولم يكن هذا الكرمُ المفرط «شهامةً ولا فضيلةً». وعلى عكس زملائه، لم يكشفْ شعشاعة عن جوهرٍ تاريخي تجاري شامل ينتج التقدّمَ والازدهارَ العربيينِ. وأصرّ، بدلاً من ذلك، على أن «أمّتنا» «جديدةٌ على الأمور الاقتصادية»[172].

وقدّم تشخيصُ السباتِ والتنبؤُ باليقظة النهضةَ الاقتصاديةَ والاقتصادَ الوطنيَّ بأنهما مترابطان، لكن تشكيلَيّ «الدخلِ الوطني» و«الاقتصادِ الوطني» تميّزا أيضاً بالغموض. ورأى سابا وفريقُهُ أنّ انتهاء الإمبراطورية العثمانية لحظةٌ خلافيةٌ أدّت إلى «أحوالٍ اقتصادية جائرة»[173]. واعتقدوا أنّ أيّ تقييد للتجارة الحرّة تدخلٌ مصطنعٌ. فالحدود «الضعيفة والمُتكلفة» عزلتِ الدولَ العربية إلى «ولاياتٍ وممالكَ منفصلةٍ»، على الرغم من روابطها المشتركة في اللغة والدين والتقاليد. وهكذا لم تقترنِ الوحدة العربية بشكل منهجي

وحصري «بالاشتراكية» كما استنتج العلماء[174]. وفي هذه الحالة، اعتمدت رؤى الفلسطينيين لمثاليةٍ رأسماليةٍ على شكلٍ معينٍ للوحدة التجارية العربية. وبالنسبة إليهم لم يكنِ المواطن «طبيعياً» ولا فعّالاً؛ بل مجرّدَ ظاهرةٍ يمكنها تجاوزُ هذه الشروطِ- المصالح الاقتصادية. ويبرز الاقتصادُ ثانيةً بأنه أساسيٌّ ومتفوق؛ «فالسياسة وضعت هذه الحدود وتجاوزتْها المصالحُ الاقتصادية». وفي الحقيقة، المصالحُ الاقتصادية «وحّدت ما كان مقسماً، ووسّعت ما تقلّص»[175]. ولمّا كانتِ الحدودُ الوطنية «غيرَ طبيعية»، لم تكنِ الوحدةُ العربية هكذا. وتصوّرَ هؤلاء المفكرون مستقبلاً لقوانينَ تجاريةٍ وجمركيةٍ موحدة. وفي إشارة إلى النزاع والخلافِ الذي حمله المستقبل، تطلّع المحرّرون إلى مؤتمرٍ اقتصادي في دول البلقان كمثال لوحدة إقليمية[176]. وقدّمت (اقتصاديات) إلى قرّائها فوائدَ الاستثمار الرأسمالي برؤيةٍ تضمّنتِ الدولةَ القومية، لكنها وضعتْها في سياق عربي أوسعَ.

وعرّف المحررون أنفسهم بأنهم طليعةُ «مرحلةٍ مثيرةٍ للاهتمام من التطور الاقتصادي» في العالم العربي[177]. وتخلّلت موضوعاتُ السبات واليقظة صفحاتِ مجلةِ (اقتصاديات)، كما فعل تأكيد الحركة الإنسانية المستمرة إلى الأمام على طريق التقدّم. وكانتِ الأمورُ تتغير بسرعة، والابتكاراتُ الجديدةُ والمفيدةُ أصبحت حدثاً يومياً. ومن التصرّفاتِ والإدارةِ الاقتصادية فحسب استطاع الفلسطينيون والعربُ أن «يُجاروا العالمَ وسباقَهُ»[178]. وكانت مفاتيح الملاحقة تكمن في الاقتصاد ومعدلِ الإنتاج، اللذين يمكّنان فلسطينَ، والعالمَ العربيَّ الأوسعَ، من «رفع مستوى معيشةِ شعبهم، وتعليمِ الجماهير، والمشاركةِ كثيراً في التجارة العالمية»[179].

الخاتمة:

كانتِ المُلْكِيّةُ الخاصة والحريةُ الفردية عقيدتين أساسيتين لرجال الرأسمال في فلسطينَ. وميّز انتشارُ الاحتياجاتِ والسلعِ مرحلةً متطوّرةً من

التقدم والحضارة. وخلال جميع رؤاهم ومشاريعهم، وُجدَ إصرارٌ على تصور المستقبل وضمانِهِ وتحسينِهِ. وصاغ المحررون الاقتصاد، بشكل أكاديمي، علماً في مصلحة «الإنسان الاجتماعي» ورفاهيتِهِ وتطورِهِ ومستوى معيشته. فالاقتصادُ بالنسبة إلى هؤلاء الرجال عالمُ الإنتاجِ والتبادلِ، وإطارٌ للمعرفة، وموقعٌ للإدارة الاجتماعية. ورأى الكتّاب، الذين أسهموا في مجلة (اقتصاديات) تراكمَ رأس المال مصدراً للمعاصرة، حتى بالنسبة إلى العامل، الذي قدّموا طبقتَهُ ودونيتَهُ على أنها فوارقُ طبيعيةٌ حتمية[180]. وتخيّلوا أماكنَ قابليةِ الحركة المحدودة لهذه الطبقة الدنيا، لكن لأنّ العامل لم يستطع تجسيدَ شخصيةِ «الإنسان الاجتماعي» البطوليةِ الأساسيةِ، أو رفيقِهِ المتأنّق لكنِ المقتصدِ، قام المحررون بأكثرَ من مجرّد دعمِ الهرميات الاجتماعية الموجودة، وأوجدوا هرمياتٍ جديدةً.

وشارك هؤلاء المفكرون الاقتصاديون في تعريف الاقتصاد بأنه اجتماعيٌّ، وباشروا في مشروع نهضة ركّز على التقدّم الاقتصادي؛ لأنه صميمُ التقدم الحضاري. ويتابع معظم عملهم ما ميّزته مرغريت شاباس بأنه «نزعُ السمات الطبيعية» للاقتصاد[181]. وحدث التأكيدُ على الإحياء الاقتصادي ودراسات انعدام الارتباط بالمجال «السياسي» المنفصل بعنايةٍ في ذروة المجابهة الفلسطينية مع الاستعمار الاستيطاني. واستطاع محرّرو المجلةِ تمويلَ الثوار، لكنّهم قرروا عدم عرض ثورة عام (1936-1939) الكبرى على صفحاتهم. وبدا مبهماً حفظُ مظهرِ مجالٍ اقتصادي منفصلٍ شكّل كلّاً من موضوع البحث وهدفِهِ على الأقل حتى إبعاد سابا. وحاولوا تشكيل الفوارق نفسها بين الاقتصاديين والسياسيين، التي ينصح المفكرون اليوم بالتخلّي عنها[182]. ويبدو أن انقساماتِ الاقتصاديين والسياسيين، عندئذٍ، كأنها مستمرّة في كونها إحدى تقنيات دفاع حمَلةِ رأس المال الأكثرِ فعالية[183].

وكان «الإنسان الاجتماعي» الفلسطيني المثالي خبيراً علمياً عقلانياً، وعلى نحوٍ أفضلَ غير سياسي. وبينما لا توجد إشارة إلى أنهم قرؤوا عملهم

أبداً، ردّد محرّرو مجلة (اقتصاديات) صدى نقاش جرى حول شخصية التكنوقراطي في الثلاثينيات. وركّز التكنوقراطيون على التقنيين، ولاسيّما المهندسين، كونهمُ النخبةَ العقلانية التي يمكنها تغييرُ وجهة النظام الاقتصادي بالإنتاج والتوزيع العقلاني. ويمكن للتكنوقراطي أن ينفع الجميع، في هذه الرؤى، بالتحديد من تحكّمِهِ بالسياسة والتحيز(184). ومع أن فلسطينَ عانت، في هذه الفترة، من قلّة المهندسين، ردّد محرّرو (اقتصاديات) هذه المبادئَ: رؤيةٌ متفائلةٌ لمستقبل وفير، وتأكيدٌ على النظام والعلومِ والعقلانية والحياد. وتقبّلتْ هذه النخبُ الفلسطينية ما انتقده مانو غوسوامي في فكرة الاقتصاد بأنه قوةُ تنظيمٍ ذاتيةٌ خارج السياسة(185). ولكن على الرغم من هذا الإسهام، لم يستطعْ رجالُ الرأسمال تمييزَ رؤية تكنوقراطية جزئياً؛ لأن السياسة في فلسطينَ لا يمكن أن تكون مجرّد فضالة.

وبحلول عام (1939)، عملت ضروراتُ الحرب العالمية، وتدفّقُ رأس المال، وإعادةُ الهيكلةِ البريطانية المكثفة للإنتاج والاستهلاكُ، وضياعُ الحقّ السياسي الفلسطيني الدائم، كلّها لتغيير فهمِ هؤلاء الرجال الثابتِ للاقتصاد، وعلاقتِهِ المعرفية القويمة بالسياسة. وتراجع أفقُ المستقبل العربي مع الحدود الوطنية التي يمكن اختراقها بتراكم رأسِ المال، والاستثمارِ والتبادلِ التجاري. وتلاشتِ الحدودُ التي ساهم رجال الرأسمال في تشكيلها الآن بشكل واضح. فأولويّةُ الحريّة والمصالحُ الفردية ستفسح المجال «للمصلحة العامّة». وصياغاتُ موضوعٍ اقتصادي أخلاقي ستؤدّي إلى تعزيز الاحتياجات الأساسية. والوفرةُ ستفسحُ المجال للندرة. وكان أشخاصٌ مثلُ أحمد حلمي باشا، الذي احتفلوا به في (اقتصاديات) بكونه رجلَ الأمة الأصيلَ، الذي سيقود الفلسطينيين في مشروعٍ أوسعَ للإحياء العربي، سيعملون في الأربعينيات في حالة حصار. فالحكومةُ الاستعمارية البريطانية لم تعد قوةً خلفيةً يمكن أن تمنح اعترافاً بالعصرية. فكانت تسهّل لذلك الحصار. وبغضّ النظر عن هذه التغييراتِ، وضعفِ نهضةٍ رأسمالية عربية، حافظ رجالُ

الرأسمال الفلسطينيون، ربّما أكثر من السابق، على إرادة تشكيلِ الهرميةِ الاجتماعية وحمايتِها.

وفي العقدين كليهما، استحالَ فهمُ الأمورِ الاقتصادية، والسلوكِ الاقتصادي، والاقتصادِ كونه فرعاً معرفياً، وفصلُها عن سلامة الجسم الاجتماعي. وشوّشت قصص الثلاثينيات الحدودَ المؤقتة للفكرة الاقتصادية، التي لها أصلٌ أطولُ ممّا فسّره المؤرّخون الفكريون. والأهمُّ أنّها تساعدنا في تقصّي كيفيةِ تشكيلِ اقتصادِ الحياة وأمورِها، واقتصادِ الثقافةِ الليبرالية العربية. ورأى رجالٌ، مثل بسيسو وسابا، أنفسَهمْ إلى حدٍّ كبير جزءاً من مشروع عربيٍّ أوسعَ للتنوير. وبالنسبة إليهما، لم تكنِ الليبرالية العربية مجرّدَ مشروع سياسي وثقافي؛ بل تضمّنتْ أيضاً تصوّرَ موضوعٍ اقتصادي عقلاني جديد.

واستطاع رجالُ الرأسمال في فلسطينَ تأكيدَ الملكيةِ الخاصّة والاستثمارِ والمسؤوليةِ الذاتية، بينما يبرزون مفكّرين اشتراكيين معرّفينَ ذاتياً، مثلَ أمين الريحاني، الذي نصح بأن «جوهراً تجارياً عربياً إسلامياً» سينقذ اليقظة العربية. فهذه التفاعلاتُ والتبادلاتُ مؤشرٌ على الحوارات المتعددة التي استند إليها هؤلاء الفلسطينيون وهم يبحثون عمّا عناه النموُّ الاقتصاديُّ للحياة الاجتماعية. ومع ذلك، ونحن نعترف بهذه المرونةِ والغنى، علينا أيضاً أن نهتم بالسبيل التي شارك فيها هؤلاء الفلسطينيون، مثلَ العديد من معاصريهمْ في العالم العربي، بعمق، في المحافظة على قوّتهمُ الاجتماعيةِ. وبينما خاطبت دراساتُ خوري- مقدسي الراديكالية «الجماهير»، ظلّت تسعى لتعليم الفئةِ الواسعة وغيرِ المنظّمةِ من الناس، وتنميتِها، كونها هدفاً لرؤى النهضةِ ومشاريعِها لا لموضوعها.

ويجب دراسة فلسطينَ والتاريخِ الفلسطيني دائماً بعدسةِ مجابهةٍ مستمرّة مع مشروع استيطانٍ استعماري متشعّب. ولكن علينا أيضاً أن ننشغل بتشكيلاتٍ ولحظاتٍ تاريخية بديلة. فالفلسطينيون لم يقوموا، دائماً، وحسب، بدورٍ ثانوي تجاهَ تصرفِ اليهود الأوربيين الرئيسِ. ومع الأخذ بالحسبان

الإلغاءَ المستمرَّ لفلسطينَ، وتشتيتَ الشعب الفلسطيني، يوجد حافزٌ للترحيب بالفكرة الاقتصادية المقدّمة على صفحات مجلة (اقتصاديات) كونه دليلاً على التاريخ والأصالة. وبالانتقال خارجَ ذلك الحافزِ الأوّليِّ ندرك الآفاقَ التي تصوّرها هؤلاء الرجالُ، وتفاؤلَهمْ بالمستقبل ومفاهيمَهمْ للتقدّم العربي. ويمكننا البدءُ برؤيةِ مشروعهمْ لإنتاج «الإنسان الاجتماعي» الفلسطيني، والمستهلكِ العربي الأخلاقي. وبعد إخضاع هذه المشاريعِ المتقطّعة إلى مساءلةٍ تاريخية فحسب، يمكننا بدءُ العملِ الأهمِّ بمناقشة تشكيلاتِ وسلالاتِ الهرمية والمعاييرِ الاجتماعية. وتواصلُ هذه الهرميةُ والمعاييرُ والقيمُ (مثل التي تربط الحيويةَ بالاقتصاد والربحَ بالتقدّم) إعلانَ المجتمعِ الفلسطيني، مهما تشتّتَ. ومع تجاوز حافزِ الترحيب، يمكننا فهمُ هؤلاءِ الرجالِ، ونماذجِ فكرهمُ الاقتصاديِّ، والطريقةِ التي يَعدّونَ وفقها السيادةَ وسيلةً لتحقيق أهدافهمُ الماديةِ، لا بوصفها لمحةً لما يمكن أن يحدث؛ بل إشارةً لما كان سيأتي.

❋ ❋ ❋

الهوامش

هذا الفصل مأخوذ من الفصل الأوّل في شيرين سيكلي، رجال الرأسمال: الندرة والاقتصاد في فلسطين تحت الانتداب (منشورات جامعة ستانفورد، 2016).

1- حوراني (1983: 4).

2- المرجع نفسه، 345.

3- المرجع نفسه.

4- المرجع نفسه، 350-351.

5- ليفين (1995: 103).

6- تتضمن قائمة مختصرة لكنها غير محددة: باشكين (2009)، ودي كابوا (2009)؛ وغاسبر (2009)؛ وحمزة (2013)؛ وخوري - مقدسي (2010)؛ وسالم (2004)؛ و. الشاكري (2007)؛ ووينيغار (2006).

7- خوري - مقدسي (2010).

8- خوري - مقدسي (2010: 31). تستشهد المؤلفة هنا بسوء قراءة مؤرّخي الشرق الأوسط كتابَ صموئيل سمايلز (المساعدة الذاتية) بكونها عملاً اقتصادياً رأسمالياً ليبرالياً، وبشكل خاص ريد (1970: 183، الهامش 2).

9- ماثيوز (2006) وس. أندرسن (2013).

10- س. أندرسن (2013: 7، 12).

11- المرجع نفسه، 32 كنفاني (1972)، غيربر (2008)، وسويدنبرغ (1995).

12- س. أندرسن (2013: 82-83).

13- «أهمية الاقتصاديات في السياسة». الاقتصاديات العربية 1: 4 (15 شباط 1935). قدّمت مجلة الاقتصاديات إلى قرائها جداول إنجليزية لمحتويات كلّ إصدار. والعناوين المقدّمة هنا ترجماتُ المحرّرين. والترجماتُ الأخرى كلها لي.

14- المرجع نفسه.

15- مجلة الاقتصاديات العربية 2: 10 (7 آذار 1936).

16- مقابلة مع فؤاد سابا (الحفيد)، 21 كانون الثاني 2013.

17- س. أندرسن (2013: 174).

18- المرجع السابق. انظر أيضاً ماثيوز (2006).

19- لم يعشِ اليهود والمسلمون والمسيحيون الفلسطينيون في أواخر القرن التاسعَ عشرَ وأوائلِ العشرين ويجمعوا المال معاً فحسب؛ بل أوجدوا أخوة عثمانية من نوع خاص. كامبوس (2011).

20- المرجع نفسه، 19.

21- انظر: أيزنشتات (1967) نصٌّ تأسيسيٌّ لعلم الاجتماع الاستعماري في إسرائيل. انظر أيضاً: ميتسر (1998).

22- ب. سميث (1984: 25).

23- انظر: دوماني (1995)؛ وكوتريل، بوهل، وفرازر (2008)؛ وهانسن (2005)، وجيبكداغي (2011)، وإينالجيك (1996).

24- خلف (1991: 46).

25- المرجع نفسه.

26- ب. سميث (1983: 55).

27- خلف (1991: 46).

28- المرجع نفسه، 49.

29- ميتسر (1998: 154).

30- ب. سميث (1983: 118). للمزيد عن لجنة التحقيق الإنجليزية الأمريكية حول فلسطين، انظر فصل هانسن في هذا الكتاب.

31- ميتسر (1998: 111).

32- المرجع نفسه.

33- ب. سميث (1983: 118).

34- حول خطوط طيران الشرق الأوسط وموقعها في القضايا الأوسع للاقتصاد السياسي ومصالح الشركات والتدخل الخارجي في لبنانَ والشرقِ الأوسط في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية مباشرةً حتى عام (1958)، انظر: غندزيير (1997: 90-114). ولمناقشة موقع خطوط طيران الشرق الأوسط ضمن طيران القرن العشرين في الشرق الأوسط، انظر: وليمز (1957).

35- ب. سميث (1983: 121).

36- بخصوص دراسة متبصّرة حول تجميد إسرائيل للحسابات المصرفية الفلسطينية، وتأثيرات انعدام المواطنة على الحياة النقدية واليومية، انظر: ميتر (2014).

37- ب. سميث (1983: 121).

38- ظهرت إعلانات لشركة تأمين الجزيرة العربية والمصرف العربي بانتظام في مختلف إصدارات (اقتصاد لبنان والعالم العربي)، وهي مجلّة تصدر كل شهرين، تنشرها غرفة تجارة وصناعة بيروتَ بدايةً من عام (1951). وانظر بشكل خاص إصدار كانون الثاني- شباط 1953، في القسم الخاص الذي يدرج جميع المؤسسات التجارية المسجلة في غرفة تجارة وصناعة بيروتَ، الذي يندرج فيه المصرف العربي بكونه مؤسسة ممتازة بين نظام تصنيف رباعي. وأوجّه شكري إلى زياد أبو ريش لمشاركتي بهذه المعلومات.

39- لمثال عن هذا السرد، انظر: بوراث (1974، 1977). ومن أجل نقد جيد حول ابتعاد المسيحيين المزعوم خلال الثورة، انظر: هايدوك دايل (2013).

40- NMA/Mandate وثائق/ غرفة التجارة 26/ 1: مراسلة أميل بوتاجي مع سكرتير مجلس الحرب الاقتصادي، 23 تشرين الثاني 1943؛ ISA: RG2/CSO/65/15: مراسلة مالك المصري مع السكرتير العام، 12

تشرين الثاني 1943 ومراسلة جاد سويدان مع السكرتير العام، 15 شباط 1944. س. أندرسن (2013: 645-646).

41- مجلة الاقتصاديات العربية 2: 10 (7 آذار 1936).

42- انظر أيالون (2004).

43- باشكين (2009)، خوري- مقدسي (2010)؛ سمير سيكلي (1981)؛ زيدان وفيليب (2013).

44- أيالون (2004: 49).

45- المرجع نفسه، 52.

46- غنيم (1980).

47- كامبوس (2011: 137) وأيالون (2004: 106) يستشهد بعالم آثار ألماني زار فلسطين عام (1914).

48- أيالون (2004: 62).

49- المرجع نفسه.

50- المرجع نفسه، 64.

51- المرجع نفسه، 158.

52- هايدوك دايل (2013)

53- «خواطر وملاحظات (موضوعات حالية)». مجلة الاقتصاديات العربية 1: 14 (15 أيلول 1935).

54- ترجم المؤرخ والخطيب والمترجم عجاج نويهض قسمين حول الشيوعية والفاشية من كتاب ج. د. هـ. كول دليل للسياسة الحديثة، وشارك في التأليف كول وزوجته مرغريت كول. والثانية لم يُنسب لها شيء أو تُذكر في أيّ مكان من مجلة اقتصاديات. ونُشر العمل نفسه عام (1934)، وتظهر ترجماته في اقتصاديات بعد سنة فقط. ج. د. ه. كول ومرغريت كول دليل للسياسة الحديثة (نيويورك: أ. أ. نوف، 1934). وظهرت الترجمة الأولى «الشيوعية: مقتطفات من "النظام السياسي"، تأليف

الدكتور د. هـ. كول. ترجمة عجاج نويهض»، في الاقتصاديات العربية 1: 15 (1 آب 1935). وظهرت الترجمة الثانية «الفاشية: مقتطفات من "النظام السياسي"، تأليف الدكتور د. هـ. كول. ترجمة عجاج نويهض»، في الاقتصاديات العربية 1: 18 (15 أيلول 1935). سوءُ ترجمة النص الأصلي، ومحو اسم مرغريت كول، يستحقّ الذكر. ومن أجل تأثير د. هـ. كول على حوراني في أكسفورد، انظر فصل هانسن.

55- «مجال مهمتنا»، الاقتصاديات العربية [إصدار إنجليزي] 1: 22 (15 تشرين الثاني 1935).

56- كامبوس (2011: 4).

57- المرجع نفسه، 195.

58- س. أندرسن (2013: 180).

59- وبهذا المعنى، شارك المحرّرون فيما سيوضحه كارل بولانيي (1944) لاحقاً بأنه «تعمّق» اقتصادي.

60- انظر: دومون (1977: 24) حول بناء «الاقتصاد» بكونه فئة منفصلة من التدخل الاجتماعي.

61- «خواطر وملاحظات».

62- المرجع نفسه.

63- «أهمية الاقتصاديات في السياسة».

64- المرجع نفسه.

65- المرجع نفسه.

66- فهم الشكليون الاقتصاد بأنّه علاقة وسيلة- غاية، وعملية ذهنية للتوفير. ورأى النفعيون أن الاقتصاد تزويد عام للاحتياجات المادية في المجتمع. انظر: هان وهارت (2011)؛ وكاليسكان وكالون (2009: 1).

67- «بين الأدب والاقتصاد»، مجلة الاقتصاديات العربية 2: 16/15 (18 نيسان 1936).

68- المرجع نفسه.
69- المرجع نفسه. سيربط تاريخ أدق الاقتصاد مع علاقته بالفلسفة الأخلاقية ونتاجها الاقتصاد السياسي.
70- المرجع نفسه.
71- أبو حديب (2011: 480). انظر أيضاً: مسعد (2007)؛ دالي متكاف (1984)؛ الشاكري (2007).
72- «بين الأدب والاقتصاد».
73- المرجع نفسه.
74- بول ليروي بوليو، الاقتصاد السياسي الدقيق (Précis d'economie politique). (باريس: Libraire Ch. Delagrave، 1888). ترجم حافظ إبراهيم وخليل مطران الكتاب تحت عنوان المجاز في علم الاقتصاد (مطبعة المعارف، 1913).
75- «بين الأدب والاقتصاد».
76- المرجع نفسه.
77- «علاقة علم الحقوق بعلم الاقتصاد». مجلة الاقتصاديات العربية 1: 20 (15 تشرين الأول 1935).
78- المرجع نفسه.
79- المرجع نفسه.
80- المرجع نفسه.
81- المرجع نفسه.
82- المرجع نفسه.
83- المرجع نفسه.
84- نانسي كارترايت (1999: 142).
85- و. الشاكري (2014: 115).
86- انظر بولاني (1944).

87- محمود (2005: 15).

88- شكري بيه شعشاعة، «حاجتنا إلى الاقتصاد». مجلة الاقتصاديات العربية 1: 4. (15 شباط 1935).

89- المرجع نفسه.

90- المرجع نفسه.

91- المرجع نفسه.

92- انظر: هونت وإغناتييف (1983) وأ. سميث (1795).

93- «حاجتنا إلى الاقتصاد».

94- المرجع نفسه.

95- هونت وإغناتييف (1983: 12).

96- «الثقافة الاقتصادية»، مجلة الاقتصاديات العربية 1: 3 (1 شباط 1935).

97- المرجع نفسه.

98- المرجع نفسه.

99- «مبادرة خاصّة في المشاريع»، مجلة الاقتصاديات العربية [إصدار إنجليزي] 2: 14 (4 نيسان 1936).

100- «بوادر النهضة الاقتصادية»، مجلة الاقتصاديات العربية 2: 10 (7 آذار 1936).

101- المرجع نفسه.

102- «المرأة والاقتصاد»، مجلة الاقتصاديات العربية 1: 5 (5 آذار 1935).

103- المرجع نفسه.

104- المرجع نفسه.

105- المرجع نفسه.

106- المرجع نفسه.

107- المرجع نفسه.

108- هونت (2006: 418).

109- «حاجات البشر»، مجلة الاقتصاديات العربية 1: 15 (1 آب 1935).

110- المرجع نفسه.

111- المرجع نفسه.

112- المرجع نفسه.

113- المرجع نفسه.

114- المرجع نفسه.

115- انظر: س. غالاغير (2006: 123).

116- هيرمان هاينريش غوسن (1854). صاغ أولاً «قانون الاستبدال» في أواخر القرن التاسعَ عشرَ. ونسب بعضهم له الإنذار بالثورة الهامشية، التي اكتشفها وليم ستانلي جيفونز (1888)، وكارل منجر (1867)، وليون والراس (1874)، في آن واحد، ولكن بشكل مستقل في سبعينيات القرن التاسعَ عشرَ. يفترض النموذج الهامشي النموّ، ثمّ يركّز على السلوك الاقتصادي الفردي. انظر: بلاوغ (1985)؛ وبوك - مورس (1995)؛ وس. غالاغير (2006).

117- «حاجات البشر».

118- «أهمية الاقتصاديات في السياسة».

119- «حاجات البشر».

120- المرجع نفسه.

121- المرجع نفسه.

122- المرجع نفسه.

123- المرجع نفسه.

124- المرجع نفسه.

125- سميث (1795)؛ وهان وهارت (2011).

126- المرجع نفسه.

127- «حاجات البشر»

128- «حاجتنا إلى الاقتصاد».

129- «حاجات البشر».

130- بوك - مورس، «تصور رأس المال»، 456.

131- فوكو (1991: 92). انظر أيضاً: رويتمان (2005).

132- إلياشار (2005: 75).

133- «الرقابة الحكومية والمساعدة في الشرق الأدنى»، مجلة الاقتصاديات العربية [إصدار إنجليزي] 2: 4 (14 نيسان 1936).

134- المرجع نفسه.

135- ر. خالدي (2006: 33).

136- المرجع نفسه.

137- ت. ب. معلوف المحترم، ماجستير بالعلوم وكيميائي في البحث الزراعي، «دور البحث العلمي في تطور فلسطين»، مجلة الاقتصاديات العربية [إصدار إنجليزي] 1: 22 (15 تشرين الثاني 1935).

138- المرجع نفسه.

139- المرجع نفسه.

140- المرجع نفسه.

141- المرجع نفسه.

142- المرجع نفسه.

143- المرجع نفسه.

144- المرجع نفسه.

145- أشار و. كالباغام إلى أن الاقتصاد يجب «فهمه بكونه نوعاً من كيان عضوي، وعرضةً للتغيير، أو النموّ، أو التحوّل، أو التقدّم، أو التطوّر، أوِ الفساد»، ويجب توقيته وتنظيمه. جعلت إعادة الحسابات

وفهرسة الأرصدة زمنياً، وممارسات تنظيمية أخرى، هذا الاقتصاد مرئياً. لم يعد التقدّم ذاتياً، لكنّه شيء ما يمكن قياسه وتقويمه. كالباغام (1999: 150؛ 1997).

146- «خواطر وملاحظات».

147- انظر «"ضرورة" المستعمرات»، الاقتصادي، 16 تشرين الثاني 1935. تظهر المقالة مترجمة بعنوان «هل هناك حاجة اقتصادية للمستعمرات؟»، مجلة الاقتصاديات العربية 2: 9 (29 كانون الثاني 1936).

148- المرجع نفسه، س. ب. شومبيرير (1919).

149- «الرقابة الحكومية والمساعدة في الشرق الأدنى»، مجلة الاقتصاديات العربية [إصدار إنجليزي] 2: 4 (14 نيسان 1936).

150- المرجع نفسه.

151- المرجع نفسه.

152- «خطوة حكيمة في اقتصاد فلسطين، التأخير أفضل من لاشيء»، مجلة الاقتصاديات العربية [إصدار إنجليزي] 2: 14 (4 نيسان 1936).

153- المرجع نفسه.

154- انظر بشكل خاص ألاتوت (2007).

155- «خطوة حكيمة في اقتصاد فلسطين، أن تصل متأخّراً أفضل من ألا تصل أبداً».

156- الدكتور إ. ف. نيكولي، دكتوراه في الفلسفة، عميد كلية الآداب والعلوم في الجامعة الأمريكية في بيروتَ، «العمل مقابل الآلات في الشرق الأدنى»، مجلة الاقتصاديات العربية [إصدار إنجليزي] 1: 22 (15 تشرين الثاني 1935).

157- «الوحدة الاقتصادية العربية»، مجلة الاقتصاديات العربية 1: 8 (15 نيسان 1935).

158- المرجع نفسه.

159- مانتينا (2012: 558).

160- خوري - مقدسي (2010: 52).

161- «جازى الله الشدائد كل خير»، مجلة الاقتصاديات العربية 2: 5 (1 شباط 1936).

162- المرجع نفسه.

163- المرجع نفسه.

164- المرجع نفسه.

165- المرجع نفسه.

166- المرجع نفسه.

167- «الوحدة الاقتصادية للأقطار العربية».

168- «حاجتنا إلى الاقتصاد».

169- المرجع نفسه.

170- هان وهارت (2011: 22).

171- «حاجتنا إلى الاقتصاد».

172- المرجع نفسه.

173- «الوحدة الاقتصادية للأقطار العربية».

174- لمثال قانوني عنِ الوحدة العربية المرتبطة باشتراكية الدولة، انظر: صايغ (1961). وانظر أيضاً: تشايتياني (2007). وإنني ممتنٌّ لزياد أبو ريش لهذه الفطنة.

175- «الوحدة الاقتصادية للأقطار العربية».

176- المرجع نفسه.

177- «مجال مهمتنا».

178- «الثقافة الاقتصادية»، مجلة الاقتصاديات العربية 1: 3 (1 شباط 1935).

179- «مجال مهمتنا».

180- بورديو (1984).

181- تناقش مرغريت شاباس بأن إزالة سمة النظام الاقتصادي الطبيعية جعلت تمييز الاقتصاد السياسي، كونه فرعاً معرفياً منفصلاً ومتماسكاً، ممكناً. ويجب الانتظار «حتى منتصف القرن التاسعَ عشرَ ليدرس العلماء النظريون الاقتصاديون ظواهر خطابهم، بكونه جزءاً من العالم الطبيعي، نفسه الذي درسه الفلاسفة الطبيعيون». انظر شاباس (2005: 2).

182- كالون (2007: 139-164).

183- ميكسينز وود (1981: 67).

184- أكين (1977: 3).

185- غوسوامي (2004: 41).

* * *

-11-

زوالُ «العصر الليبرالي»؟

عباس محمود العقاد

والردودُ المصرية على الفاشية في الحرب العالمية الثانية

إسرائيل غرشوني

في كتابه الكلاسيكي (**الفكر العربي في العصر الليبرالي**) (1798-1939)، يختتم ألبرت حوراني العصرَ الليبرالي بنشر كتاب طه حسين المهمّ عام (1938) (**مستقبل الثقافة في مصرَ**). ويفترض أن نصّ حسين يشكّل حدّاً فاصلاً: نهاية العصر الليبرالي في تطوّر «الفكر العربي» الحديث أواخرَ الثلاثينيات: «عصرٌ انتهى عام (1939)، وانقضى معه نوع خاصّ من الفكر السياسي»[1]. وفي رواية حوراني، كان طه حسين «الممثلَ العظيم الأخير لخطٍّ فكري، والكاتبَ الذي قدّم البيانَ النهائي لنظام الأفكار الذي أسّس الفكرَ الاجتماعي والعملَ السياسي في الدول العربية طوال ثلاثة أجيال»[2].

وفي مقدّمة عمله التوضيحية لطبعة عام (1983)، أعاد حوراني النظرَ في بعض فرضياته الأساسية، ولاسيّما المتعلّقة بالليبرالية والحداثةِ، وجوهرِ التاريخ الفكري وأهمّيتِهِ وقيودِهِ، الذي عَرّفه بأنه «تاريخُ فكر». واعترف أيضاً بأنه كان عليه القيام ببعض المراجعات، مثل إعادة صياغة عباراتٍ وتعريفاتٍ معيّنة،

وتأكيدِ موضوعاتٍ فكرية وتشكيلاتٍ استطرادية أهملها سابقاً[3]؛ بل على أيّةِ حالٍ، في هذه الطبعة اللاحقة، وفي بقية الطبعات منذ ذلك الحين، ظل التقسيمُ الزمني من دون تغيير. وأعاد حوراني، بشكل واضح، صياغةَ «تلك الفترة الثالثة، الممتدة تقريباً من عام (1900) إلى عام 1939»، ومثّلتْ ذروةَ تطور الفكر الليبرالي العربي، «ووصل إلى نهايتها المنطقيةِ في عمل طه حسين»[4].

وكذلك، بالنسبة إلى حوراني، شكّل اندلاع الحرب العالمية الثانية علامةً في تراجعِ الفكر الليبرالي المُلْهَمِ أوربيّاً، وظهورِ اتجاهاتٍ بديلة ومتعارضة: نوعٌ جديدٌ من القومية الفطرية التي «بدأت تكتسب محتوى الإصلاحِ الاجتماعي، المُعَبّر عنه غالباً بلغة الاشتراكية»؛ و«حركةُ إحياء الإسلام بكونها الأساسَ السليم الوحيد للمجتمعِ، الممثّلِ بالإخوان المسلمين»؛ و«توسيعُ فكرةِ القومية العربية، لتتضمّنَ جميع الدول المتحدثة بالعربية»[5]. وكانت هذه الاتجاهات كلُّها أقلَّ ليبرالية، وأنذرت بأشكال استبداديةٍ متزايدة للحكم والثقافةِ السياسية. ووفقاً لحوراني، كان يمثل «هذا العصرَ ما بعد الليبرالي»، على نحوٍ أفضلَ، جمال عبد الناصر والناصريةُ[6].

ويحاول هذا الفصل إسباغَ طابعٍ إشكالي على هذا التأكيد زمنياً ونوعياً معاً. وسيناقش بأن الفكرَ الليبرالي والحوارَ؛ بلِ الممارسةَ -الأكبرَ في الحجم والعمق ممّا عرضه كتاب حسين (**مستقبل الثقافة**)- استمرّ في كونه مسيطراً في المجال الثقافي. وفي مصرَ، خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها، واصل المفكرون والمجلاتُ الثقافية؛ بل القوى السياسيةُ الرئيسة (برئاسة الوفد) الالتزامَ بوجهة النظر العالمية الديمقراطية الليبرالية وتطويرِها. وأثبت طه حسين نفسه هذا في أواخر الأربعينيات، ولاسيّما حين تولّى تحرير المجلّة الشهرية المهمّة (الكاتب المصري) (1945-1948)، وهي منبرٌ ثابت لوجهات النظر والمواقفِ العالمية الليبرالية. ويكفي النظر إلى مقالة رئيسة كتبها حسين، في تموزَ (1946)، بعنوان «بين العدالة والحريّة»، لإظهار المدى الذي ظلّ فيه هو والعديدُ من الزعماء الفكريين الآخرين مخلصين

للحوار الليبرالي. وفي هذه المقالة، وضّح ثانيةً جوهرَ وجهةِ نظره الليبرالية، وكتب عنِ التوتّر بين المساواة والحرية، والعدالةِ الاجتماعية والتحرّرِ، والجماعيةِ والفرديةِ[7]. وانتقد النظامَينِ السياسيينِ كليهما: الذي استعمل وسيلةً «عنيفةً» لتحقيق المساواة والعدالةِ الاجتماعية (السوفييت: روسيا)، وكذلك الحكوماتُ التي جاهدت لتحقيق الحرية والتحرّر بالظلم الإمبريالي (بريطانيا وفرنسا). وأراد إيجادَ مجتمعٍ متنوّر حديث يضمن الحريةَ والمساواةَ للجميع، من دون استعمال وسيلة ديكتاتورية أو إمبريالية؛ مجتمعٍ «يمنح البشرَ سعادةً غيرَ ملطّخة بالبؤس والإذلال»[8].

وفي الوقت نفسه، كانت مواقعُ مفكرين عامِّينَ بارزين آخرين، ومواقفُهم من أجيال مختلفة -مثلَ حسين فوزي (1900-1988)، وتوفيق الحكيم (1898-1987)، وعبد الرزاق السنهوري (1895-1971)، ومحمود عزمي، ومحمد زكي عبد القادر، ومحمد مندور (1907-1965)، وبطرق مختلفة، أحمد أمين (1886-1954) وأحمد حسن الزيات (1886-1968)- كلُّها شجّعتْ ودافعتْ، بصورة مماثلة، عنِ الفكر والخطابِ الليبراليين. ومن الحقيقي أن تشكيلاتٍ استطراديةً جديدةً ومختلفةً تمتّعت في هذه الفترة المتأخّرة بنموّ الشعبية خلال الحرب: الاشتراكيةُ، والماركسية، والإصلاحية، والفابية، وضغوطُ القومية المصرية أوِ القوميةِ العربية الأكثرِ راديكالية، وطبعاً العقيدةُ الإسلامية للإخوان المسلمين. ومع ذلك، واصلت أصواتٌ ليبرالية اضطلعت بدورٍ معبّرٍ في مجال مصرَ الثقافي المتنوّعِ والمتعدّدِ المعاني بعد فترة طويلة من الحرب.

وربّما كان الصوتُ الأبرز للحوار الديمقراطي الليبرالي بعد عام (1939) مباشرةً صوتَ عبّاس محمود العقاد (1889-1964). ولِد العقاد في أسوانَ لعائلة محافظة من الطبقة الوسطى، وتعلّم في مدرسة ابتدائية في أسوانَ، لكنّه لم يُنهِ مرحلته الثانوية أبداً، وأصبح متعلّماً ذاتياً فريداً من نوعه. وتطوّرت شهرته، كونه مفكّراً عامّاً، حين انتقل إلى القاهرة، وهو مراهق في بداية

القرن العشرين، وبدأ يعمل صحفياً قومياً، ونصيراً بارزاً للمثالية والعبقرية الإنسانية. واكتسب شهرةً لاحقاً بشعره الإبداعي، ومع زميليه الشاعرين الشابين، عبدِ الرحمن شكري (1886-1958)، وإبراهيم عبد القادر المازني (1889-1949)، حرّض على ثورة شعرية - متحدياً الكلاسيكيةَ الشعرية المحدثة، التي ظهرت في شعر أحمد شوقي (1868-1932) وحافظ إبراهيم (1872-1932). وتجلى هذا في نشر مختاراتهما الشعريةِ الأدبيةِ العصرية بعنوان (**الديوان**) («مدرسة الديوان»، 1921). وبعد وفاة شوقي، ورث العقّاد لقب «أميرِ الشعراء العربِ».

وخلال فترة ما بين الحربين، أصبح العقاد أحدَ أبرز المفكرين العامِّينَ المؤثرين في مصرَ والعالمِ العربي. ونشر المئاتِ؛ بلِ الآلافَ، من المقالات والبحوث في الصحافة المعاصرة، وكتباً في موضوعاتٍ متنوّعة، بما فيها القصةُ والفلسفة وعلم الجمال والتاريخ والإسلام/الدين والمجتمع. ودعاه لويس عوض «أعظمَ كاتبِ مقالاتٍ عرفه الأدبُ العربي الحديث على الإطلاق»[9]. وبرع بشكلٍ خاص في كتابة سِيَرٍ ذاتيةٍ مفصلة وغنيةٍ بالمعلومات حول أشخاصٍ مثل سعد زغلول، وأبطالٍ إسلاميينَ أوائلَ مثلِ الخلفاء الراشدين (سلسلة **عبقريات**، من أواخر الثلاثينيات إلى بداية الأربعينيات). ومن الواضح أن أوّلَ بطلٍ في هذه السلسلة النبيُّ محمدٌ (**عبقريةُ محمد**) (1942). وكان هدف العقّاد، وحافزه لتأليف هذه السلسلة حول مؤسسي الإسلام في القرن السابع، محاولة لعرض محمّدٍ والخلفاءِ كونهم قادة متنورين مؤثرين، قادرين على تقديم نموذجٍ بديلٍ فاضل، مختلفٍ عن نموذج العالم الغربي الذي انهار خلال الحرب[10]. ومع أن نقده الرئيسَ، كما سنرى، استهدف موسوليني وهتلر، فقد وجد خللاً أيضاً في قيادة الحلفاء، ولاسيّما قيادة تشامبرلين.

وفي المجال السياسي، أوائلَ العشرينيات، أصبح العقاد رئيسَ تحرير صحيفة حزب الوفد اليومية (البلاغ)، وأيضاً عضواً في حزب الوفد، وبعد

ذلك عضواً في البرلمان؛ أوّلاً في مجلس الشيوخ ولاحقاً في مجلس النوّاب. ومع أنه أصبح ناشطاً سياسياً، ظلّ، في المقام الأوّل، ناقداً أدبياً، ومفكّراً اجتماعياً وسياسياً، وكاتباً للقصة والشعر. وفي أوائل الثلاثينيات، لكونه معارضاً عنيفاً لدكتاتورية صدقي القصيرة الأجل، سُجن العقاد تسعة أشهر. وفي وقت لاحق من العقد، أصبح مفكراً وفدياً بارزاً، مشاركاً بنجاح في إعادة الحياة الدستورية البرلمانية التي أوصلتِ الوفدَ إلى السلطة (1935-1937). وفي عام (1938) ترك الوفد، وانضم إلى الحزب السعدي الجديد، بقيادة أحمد ماهر (1888-1945)، ومحمود فهمي النقراشي (1888-1948). وفي الأربعينيات، أصبح المفكّرَ الأساسي في تلك المنظمةِ السياسية، وانتُخبَ لصالحها في مجلس النوّاب[11].

وكان العقّاد ليبرالياً صاخباً، متماسكاً وصلباً، ومثبتاً أن «العصر الليبرالي» لم ينتهِ عام (1939)، ولو أظهرت تجربةُ مصرَ الليبراليةُ السياسية علاماتِ ضعف في منتصف الثلاثينيات. وتثبت كتاباتُ العقاد هذا بوضوح، ولاسيّما منذ فترة الحرب العالمية الثانية (1939-1945). وفي الحقيقة، كان موقف العقاد الليبرالي الديمقراطي، أوّليّاً، ردّاً مباشراً على ظهورِ الفاشية والنازية المثيرِ في فترة بين الحربين، ولاسيّما في الثلاثينيات. ورآهما تهديداً قاسياً للديمقراطية الليبرالية وعَدَّهما، وفقاً لذلك، خطراً على مصرَ، والشرقِ الأوسط، والوجودِ البشري في كلّ مكان. وأقلقه تسرّبُ بعضِ الأفكار والممارساتِ الفاشية والنازيةِ إلى الشرق الأوسط، ولاسيّما تحريضها الشبابَ العربِ وجعلِهمْ راديكاليين، وعزّز التزامَهُ الليبراليَّ أكثرَ. وعلى أيَّـةِ حالٍ، كانت هذه الكتابات اللاحقة استمراراً مباشراً للموقف الصامد الذي صاغه العقاد، وعَبّر عنه منذ العشرينيات. ويشكّل كتاب العقاد (**الحكم المطلق في القرن العشرين**)، نُشرَ في القاهرة عام (1929)، بياناً واضحاً ضدّ أيّ نوعٍ من أنواع الاستبدادِ والحكمِ المطلقِ والدينيِّ والملكيِّ، وضدَّ الدكتاتورية والفاشية والنازية والشيوعية في فترة القرن العشرين[12]. وخلال الثلاثينيات، ظهرتْ

عشراتُ المقالاتِ والردودِ في أجهزة الإعلام المطبوعةِ السائدة، والصحفِ اليومية، وكذلك في المجلات الأسبوعية والشهرية الفكريّة، عبَّرَ فيها العقّاد، على نحو متكرّر، عن رأيه الديمقراطي الليبرالي العالمي الشامل[13]. وعلى أيَّةِ حالٍ، لم يكنِ العقاد وحدَهُ في هذا الرأي؛ فقد عَبَّرَ العديد من المفكّرين والمؤيدين الآخرين عن آراءٍ مماثلة ضد الفاشية والنازية في الثلاثينيات[14].

ووضع اندلاع الحرب هذا الرأي العالمي الليبرالي في اختبار جديد؛ ففي نظره، دفعت الحرب الصراع المتقلّب والعنيف بين الفاشية والنازية والديمقراطية الليبرالية إلى مستويات جديدة. وقد كثّفتْ حقيقةُ أن الحرب العالمية الثانية أثّرت بعمق في مصرَ فحسب من حساسية العقّاد تجاه ما رآه لعبةً متعادلةً؛ الحاجةُ الماسةُ إلى «انتصار كلّي للديمقراطية الليبرالية، وهزيمة كليّةٍ للفاشية والنازيّة». وفي هذه المرحلةِ انضمَّ إلى جانب الديمقراطية الليبرالية والحلفاء ووضعَ مقدرته وفطنتَهُ الفكريةَ في دعم مهمّتهمُ الأساسيةِ. وتشجّع العقّاد حين دعا حزبَهُ السياسيّ، الحزبَ السعدي، في أواخر صيف عام (1940)، إلى تأييد مصرَ للحلفاء، وإعلانِ الحرب رسمياً على إيطاليا وألمانيا. ولهذه الغاية، ذهب الحزب إلى حدّ تركِ حكومةِ رئيس الوزراء حسن صبري المتردّدة. وعلى أيَّةِ حالٍ، كان السعديون، الذين اعتنقوا أسلوبَ سعد زغلول الراحلِ للقومية، قد تمثّلوا، على نطاق واسع، في الحكومات المصرية خلال الحرب (عام 1939-1940، وثانية عام 1941-1942)، وجسّدوا صوتاً رئيساً وشرعياً بريطانيَّ الولاءِ في الحكومة المصرية خلال الحرب[15]. والتزم العقاد بهذا الموقف، وعَدَّ نفسَهُ الناطقَ الأساسيَّ باسمها، محاولاً دعمها في كلّ وسط عامّ توافرَ له. وفي عشرات المقالات الجديدة، التي ظهرت على نحو رئيس في مجلة (الهلال) الشهرية، وفي الأسبوعيتين (الرسالة) و(الثقافة)، أعاد العقاد تأكيدَ مواقفه الديمقراطية الليبرالية. وعبَّرَ عن وجهات نظره، أيضاً، بحزم في محادثاتٍ، خلال الحرب، جرت في الإذاعة الحكومية المصرية. وتصبح محادثاته، التي تلت أحداثَ ساحاتِ المعركة،

شعبيةً بين جمهورٍ كبيرٍ من المستمعين، وأسبغتْ تفاؤلاً في أقسى الساعات، حين بدا كأن هتلر كان جاهزاً لهزيمة بريطانيا والحلفاء[16].

وكانت بياناتُ العقاد، خلال الحرب، وكتاباتُهُ الديمقراطيةُ المؤيدة لليبرالية، قد غطّى عليها كتابُهُ المؤثر **(هتلر في الميزان)** المنشورُ في القاهرة في أوائل حزيرانَ (1940)[17]. فالمرحلةُ التي كتب فيها العقّادُ هذا حاسمةٌ؛ فكان هتلر في ذروة نجاحاتِهِ العسكريةِ وسمعتِهِ الدولية بعد احتلال أوربا الشماليةِ والغربيةِ، وكانت بريطانيا عند أدنى فتراتها الحرجة في الحرب، وقوّةً مهزومةً كما يبدو. وخلال أيام، كان موسوليني اعتزم الانضمامَ إلى هتلر، وتشكيلَ تهديدٍ مباشر لمصرَ والشرقِ الأوسط. وتستحقّ ظروفُ وتلقِّيْ نشر الكتاب الاهتمامَ؛ فنشرته مطبعة حجازي، وهي دارُ نشرٍ تمتلكها عائلة هراري اليهودية، ونشرت أيضاً عمل طه حسين **(الكاتب المصري)** في وقت لاحق من ذلك العقدِ. وبإدراكه جيداً «اللحظةَ الحرجةَ» لنشر كتابه، مع خضوع فرنسا للغزو النازي، ووجودِ بريطانيا تحت الحصار، أعلن العقاد أنه أصدر بيانَهُ العامَّ «من أجل الحريةِ الإنسانية، وضد الاستبداد»، «ولأنني عدوٌّ للاستبداد (الدكتاتورية)» قديمٌ ودائمٌ[18]. وكما كان متوقّعاً، انتشرت إشاعاتٌ تتّهم العقاد بالاعتماد على دعم بريطاني لنشر الكتاب. وعلى أيّةِ حالٍ، كانت هذه المزاعم بلا أساس، ولم يُكتشفْ دليلٌ رسمي أبداً لدعمها. وكذلك، بحدود عام (1944) عارض العقاد هذه الاتهاماتِ، وبدّدَ بشكل ساخر جميعَ الإشاعاتِ والمزاعمِ بشكل مقنع جداً؛ حيث لم تظهر ثانيةً أبداً[19].

وفي الحقيقة، استُقبل الكتاب بحماس في الصحافة المصرية السائدة؛ رحّبتِ (الأهرام) بنشره، مع مراجعةٍ مناسبة تمتدحُ المؤلّفَ على صورتِهِ الحيّةِ لشخصية هتلر[20]، وأثنتِ (الهلال) على العقّاد؛ لأنه «المحللُ الأوفى والأكثرُ إثارةً للإعجاب لعيوب الدكتاتوريةِ وخزيِها»، وتابعتْ معتبرةً الكتابَ «أحدَ أقوى وأهمِّ السِيَّر الذاتية النقدية التي قرأناها على الإطلاق، والذي يستحقّ أن يتلقاه قرّاءُ العربيةِ بحماسة»[21]. وفي الحقيقة، يجب النظر إلى

كتاب عباس محمود العقاد **(هتلر في الميزان)** بكونه النصَّ الأهم والوحيد في المكتبة المصرية خلال الحرب بين الأعمال المتعلقةِ بصدامِ الديمقراطيةِ الضخمِ ضد الدكتاتورية. وكما بيّنت في مكانٍ آخرَ، اعتمد العقاد في تشخيصه على دراساتٍ نفسية لشخصية هتلر، بما فيها نتائج وآراء الأطباء النفسيين الألمان الذين فحصوه حين كان في السجن منتصفَ العشرينيات[22].

وتركّز بقيةُ هذا الفصل على تحليل خطابِ العقاد الليبرالي في **(هتلر في الميزان)**. وسأحاول إظهارَ أن معالجةَ العقاد الدقيقةَ لهتلر، وشخصيّتِهِ، ووجهةِ نظره العالمية، وقيادتِهِ لألمانيا النازية، وتطبيقِهِ للعقيدة العنصرية النازية خلال الحرب، تقدّم تعبيراً كاملاً عن ليبراليةِ المصري الصلبةِ والثابتةِ. فحلّل العقّادُ خطر النازية بأنها تهديدٌ للبشر وللعالم العربي. وعرض سماتِها الرئيسةَ: طبيعتها الاستبدادية والدكتاتورية، والتمييز العنصري العنيف والإجرامي، ومعاداة السامية القاتلة، وبشكل لا يقلّ أهمية، الإمبريالية النازية الوحشية والعدوانية، والتهديدُ الذي فرضته على «الأمم الصغيرة»، بما فيها مصرُ والدولُ العربية. وفي الوقت نفسه، أوصى العقاد، بشكل صريح، لصالح الدعم المصري والعربي للديمقراطية الليبرالية وبريطانيا والحلفاءِ في الحرب. وحذَّرَ الجمهورَ العربي من تبنّي الفرضيةِ الخاطئة بأن جيوش المحور قوةٌ ليبرالية يمكن أن تحرر الأراضيَ العربيةَ من الحكم الاستعماري البريطاني والفرنسي. وقرّر أن الوجودَ الاستعماريَّ البريطاني والفرنسي، الثابتَ في صفقاتٍ ومعاهداتٍ دولية، والمدعومَ من عصبة الأمم، كان -مع أنّه مذلّ- أفضلَ بكثيرٍ للشرق الأوسط العربي من احتلالٍ نازي، كان سيستعبد ويضطهد العرب ويدمّر أيّةَ فرصة للتحرّر الوطني والاستقلالِ السياسي. وهكذا، من المهمّ أنه خلال ساعاتِ الحربِ القاسية هذه، بالضبط، خرج العقاد ناصحاً، مؤكداً الديمقراطية والليبرالية والتعددية والبرلمانية والإنسانية والعالمية، ورأى أنّ الدفاع عن هذه القيمِ والمؤسساتِ إنقاذٌ للبشرية من «عبادة الشيطان النازيّ» وتعويضٌ للعرب بوصفها جزءاً من الإنسانية المستنيرة.

بيئةُ نموِّ هتلر وتشكلُهُ:

أوّلُ مسألة عالجها العقاد العلاقاتُ التاريخيةُ المتينة بين البيئةِ العاصفة التي ولد فيها أدولف هتلر ونما، والناتجِ الشرسِ لهذه البيئة؛ أي الفوهرر الرهيبِ والإيديولوجيةِ الهتلرية. هل يستطيع مؤرّخٌ إعادةَ بناء هذه البيئة المحدّدة، ومعرفةَ جوهرِ البطل الذي يسعى إلى دراسته وتقويمه؟ افترض العقّاد أنّ هذا ممكنٌ، ولذلك خصّص جهوداً كبيرةً لحلّ هذا اللغز، مع الاعتقاد القوي بأن مفهوماً نفسياً اجتماعياً طريقةٌ صحيحةٌ لفهم وإدراك جوهر هتلر[23]. وفي دراسته المفصلةِ للبيئة الألمانية التي أبرزت هتلر والنازيّة، وللتركيب النفسي لدكتاتور ألمانيا، اعتمد العقاد على الروايات الأوربيةِ العديدة للتاريخ والسياسةِ الألمانيتين الحديثتين، وساعد كتاب هرمان راوشنينغ (**هتلر يتحدث: سلسلة حوارات سياسية مع أدولف هتلر حول أهدافه الحقيقية**) بكونه مصدراً رئيساً. ونُشر الكتاب، وهو هجوم ثابتٌ على هتلر ونواياه ودوافعِهِ وسياساتِهِ، أوّلاً عام (1939) بالفرنسية، وبعد ذلك، لاحقاً عام (1939) بالإنجليزية، وفي عام (1940) ظهرت ترجمتان للكتاب إلى العربية في القاهرة والإسكندرية[24]، وأصبح كتاب راوشنينغ شعبياً فوراً في أوربا، وبين القرّاء العرب، وساعد في فهم هتلر والنازيةِ.

ونقطةُ بداية العقاد أن هتلر، على الرغم من إمكانية مقارنته مع مستبدين سابقينَ، أو حاليينَ آخرين مثلِ نابليون أوِ ستالين أو موسوليني، مَثّل نوعاً استثنائياً للقيادة الاستبداديةِ المستمدّة من بيئة تاريخيةٍ متميّزة، بالإضافة إلى شخصية فرديةٍ مختلفةٍ. وكانت غايةُ الكتاب تحليلَ وتوضيحَ مصادرِ وتركيبِ «القيادة السريّة» للفوهرر الألماني، و«وسيلةِ عبادة الشيطان» في السياق الخاص لألمانيا في أواخر القرن التاسعَ عشرَ وأوائلِ العشرين، وبشكل أخصَّ، حالةُ المجتمع والسياسةِ في ألمانيا نهايةَ العشرينيات وأوائلَ الثلاثينيات[25].

وبتبنّي هذا الإطار المنهجي، ركّز الجزءُ الأول لكتاب (**هتلر في الميزان**)

على البيئة التي أنتجتْ هتلرَ والنازيّةَ، ويناقش كلّاً من المسار المشوّش غالباً للتاريخ الألماني الحديث ومزيجِ المصادرِ الفكرية والسياسية للإلهام الذي شكّل آراءَ هتلرَ العالميةِ. واهتمّ العقاد بقومية هتلرَ الألمانيةِ المفرطةِ خصوصاً، متتبّعاً إيمانَهُ القومي بتفوق الشعب الألماني، وقدره التاريخي العالمي، وصولاً إلى الإيديولوجيين القوميين الألمان السابقين مثل هردر وفيشته تريتشك. وكذلك، عرض مدى تأثر معاداة الساميةِ الإيديولوجيةِ لكتاب هتلر **(كفاحي)** والحزب النازي بكتابات روّادِ معاداةِ الساميةِ، مثل غوبينو وهيوستن وتشامبرلين. وبشكل خاصٍّ، حاكى هتلر كتاباتهم العنصريةَ، وبعد ذلك طوَّرَ، بأشكال سياسية متطرّفة، مفاهيمَ «قداسةِ الجنس الآري» و«الفوارقِ المتأصّلة بين الأجناس البشرية»، في كون بعضِها «متفوقاً» وبعضِها «ثانوياً»[26].

وعلى الرغم من هذه الخلفية، لم يكن تفسيرُ العقاد لصعود هتلر إلى السلطة العليا في ألمانيا المعاصرة حتمياً؛ فالبيئةُ الاجتماعيةُ والإيديولوجيةُ بحد ذاتها لا يمكن أن تنعكس، أو تتجسّد، كليّاً في شخصية فردية ولدت وتطوّرت ضمنَها؛ فالثانية بالأحرى تتمتّع أيضاً بالحكم الذاتي الداخلي الذي يتجاوز تلك البيئةَ. وكان هتلر مثالاً جيداً؛ فصعود الفوهرر كان «نتيجةَ الظروف والصدف» بدلاً من حتمية تاريخية أو بيئية. ومفهومُ العقاد الليبرالي وغيرُ الحتمي دفعه للاستنتاج بأن هتلر نفسَه ربّما تطوّر في ظروف تاريخية وشخصية متباينة بطريقة مختلفة؛ وعلى غرار ذلك، من دون المسار الفريدِ للتاريخ الألماني في القرن العشرين، ربّما لم يصبح زعيمَ ألمانيا بلا منازع، وكان صعودُ هتلر إلى القيادة الوطنية عمليةً عَرَضيّة، نتيجةَ الدمج الفريد للرغبة الألمانيةِ الخارجية بإلغاء خزي الحربِ العالمية الأولى، وهواجسِ هتلرَ الداخليةِ الخاصة وطموحاتِهِ[27].

وبإدراكه جيداً أنّ هتلر صعد إلى السلطة بوسائلَ ديمقراطيةٍ، تساءل العقّاد لماذا اختار الشعبُ الألماني هتلر ليكون زعيمه؟ ولم يرَ أيَّ شيء مقرّر

سابقاً في اختيار هتلر مستشاراً عام (1933)؛ وكان ذلك بسبب «حقيقةِ أن خمسةَ سياسيين أو ستة تفحّصوا القائمةَ المتوافرة لديهم ووجدوا أن هتلرَ أنسبُ رجلٍ لتلبية متطلباتهم». ولم يكنِ اختيارهم يعني أن «ثمانينَ مليون ألمانيٍّ اجتمعوا قبل أكثرَ من عشرين سنةً، وتفحّصوا قائمة الرجال الذين لديهم، واحداً بعد الآخر، ووجدوا أنْ لا أحدَ يستحقّ قيادة ألمانيا أكثرَ من هتلر»[28]. فصعودُ هتلر إلى السلطة ثمرةُ مجموعةِ «شروط سلبية» سياسيةٍ، والاختيارُ العَرَضيّ والعشوائي لرجل اتفق وجودُهُ في المكان والزمان المناسبين[29]. كيف تمّ اختيارُ هتلر من بين جميع الرجال «بالمصادفة»؟ نحن لا نعرف واحداً، من بين جميع حكّام عصرِنا، ساعدتْهُ «الظروفُ» بشكل استثنائي كما كان أدولف هتلر، زعيمَ النازيين. فلم يكمن سرُّ نجاح هتلر في الرجل نفسه فحسب؛ فهو مزيجٌ من رغبة أمّةٍ جريحةٍ في إزالة إذلال الهزيمة في الحرب مع وجود زعيمٍ قادر على استغلال الوضع بإقناع الأمّة بأنّه الرجل الوحيد القادر على الخلاص الوطني، وهو الذي أوصل هتلر إلى السلطة. ومهما يكن هذا عرضياً، فقد كان مع ذلك تطوراً مأساوياً، و«كارثةً» (نكسة) للأمّة الألمانية، وسيؤدّي، في النهاية، إلى حرب عالميةٍ مدمّرةٍ بشكل رهيب[30].

وإلى جانب مسار الأحداث العَرَضي تقريباً، الذي أوصل هتلر إلى السلطة، وجد العقاد أسباباً أعمقَ «للمأساة النازية». وحمّلت ألمانيا نفسها جزءاً من الملامة: «لم يكن هتلر سينجح في إخضاع الأمّة [إلى إرادته] لو لم تكن تلك الأمّةُ أمّةَ الألمان»[31]. وتفحّص العقاد الثقافةَ السياسية لألمانيا والعقليةَ الجماعية الألمانية اللتين جعلتا صعود شخصٍ مثلِ هتلر ممكناً. وبرأيه، كمنت المسؤوليةُ الألمانية لصعود هتلر والنازيين في نتاج ثقافة سياسيةٍ استبدادية منِ «انعدام المعرفة السياسية وضعفِ الإيمان بالحرية». فالأمّة الألمانية كانت لديها عقليةٌ سياسية استبدادية لكونها تراثاً في تاريخها الحديث. وأخفقتِ النخب السياسية والفكرية الألمانية في غرسِ مفهومِ الحرية

لدى الجماهير بشكل عام، أو تطويرِ المؤسّساتِ البرلمانية والديمقراطية، التي كانت ستمنع الميولَ الاستبداديةَ من السيطرة على المجتمع والسياسة[32]. وكان هذا جزئياً؛ لأن الأمميةَ الألمانية تحقّقت بسرعة فائقةٍ في القرن التاسعَ عشرَ، من دون إتاحة المجال للمجتمع الألماني لإيجاد ممارساتٍ ومؤسساتٍ ليبرالية، وتبنّي مفهومٍ للحرية. وهكذا تحقّقتِ الرغبة الألمانية في وحدةٍ وقوةٍ وطنية على حساب الحرية الفردية والديمقراطيةِ السياسية، ووضع الألمانُ قوةَ الدولة القومية ومركزيتَها قبل وفوق التحرّر الفردي والحرياتِ المدنية[33]. وجسّد الفكرُ السياسي الألماني الدولة؛ «فالدولةُ بالنسبة للفيلسوف الكبير هيغل أساسُ العدالة وجوهرُ التاريخ، وتعبيرٌ عنِ الإرادة المقدّسة»[34]. وبالإضافة إلى ذلك، تشكّلتِ الدولة القومية الألمانية الجديدة نتيجةَ الحرب الفرنسية- البروسية عام (1870- 1871)، ووُجدتْ في بيئة غير آمنةٍ من الناحية الجغرافية والسياسيةِ لأوربا الوسطى، وأحاطتها، في الحقيقة، سلطاتٌ أقوى، ومتحدةٌ تاريخياً أكثر، وكان الألمان طوَّروا عبادة للدولة، وهي اعتقادٌ بأن هذه الدولةَ تُعبّر عنِ «الروح الوطنية»، وأنّ حشدَ جميع الموارد الوطنية لتعزيز الدولة القومية أولويةٌ تاريخيةٌ[35].

ووفقاً لرأي العقّاد، تسرّبت تأثيراتٌ أبعدُ من الماضي الألماني القبَلي والبربري أيضاً إلى الثقافة السياسية الألمانية الحديثة، وفسرتِ التأكيدَ الألماني على القوة والتحكّم بالآخرين. وكان التفوّقُ العرقي العشائري تراثاً حاسماً، وأساسَ تطورِ نظريةِ التفوّق العرقي الآري العنصريةِ «الذي يحتقر الآخرين كلَّهمْ»[36]. وبينما رأى العقّاد أن مفهوم التفوّقِ العرقي الآريِّ «هراءٌ»، عَدَّه مع ذلك ميزةً أساسيةً للقومية الألمانية[37]. وكانتِ النتيجة النهائية لتطوّر الأمّة الألمانية الحديثة التاريخي أنّها ورثت السمات الاستبدادية من ماضيها، وتعزّزت تلك السمات بالظروف الزمنيةِ والجغرافيةِ لظهورها دولةً موحّدةً. ودعم العقّاد تفسيرَهُ للاستبدادية المتأصّلة في الثقافة السياسية الألمانية الحديثةِ بالرجوع إلى كتّاب ألمانٍ بارزين، مستشهداً

بملاحظة غوته: «الألمان كانوا دائماً، ولا يزالون، همجيينَ»، ورأي نيتشه: «الألمان مثلُ النساء، لا يمكنك أبداً معرفةُ ما يجري في رؤوسهمْ لأنها تفتقر إلى الجوهر»[38]. وباختصار، رأى العقاد أن الألمانَ، بوجود هتلر والنازيين، نالوا ما استحقّوه: أمةٌ عبدتِ الدولةَ وقوّتَها، وبنتْ هويةً عقلانية على النقاء والتفوّق العرقي، واستحقّت أن تحكمها عصابةُ أشخاصٍ كريهين وعاديين مثل هتلر وغوبلز وهيس وغورنغ، و«زعامة رخيصة تفتقر إلى ذرّة من العظمة أوِ النبل؛ بلْ قطرة من الإبداع الأصيل»[39].

هتلر في السلطة وإسباغُ الطابع النازي على ألمانيا:

بعد عرض تفسيره الشروط التي سهّلت صعود هتلر إلى السلطة، تابع العقاد تحليلَ التعزيز النازي للسلطة والهيمنة في ألمانيا. ومن حسنات هتلر أنّه حقّق بعضَ النجاحات؛ فترأس إعادة التأهيل الاقتصادي لألمانيا بعد التخريب الناجم عنِ الكساد الاقتصادي الكبير، وكان بارعاً جداً في تبديد استياء ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى وشكواها، متحدّياً ومعارضاً بصخبٍ شروط معاهدة فرساي («جرائمُ فرساي» بالمصطلح النازي) بإعادة تسليح ألمانيا. وفيما بعد توسّعتْ طموحاتُ هتلر إلى المطالبة بضمّ المناطق «الألمانيةِ» في أوربا، وإلى الدفع نحو «مجال عيش» (Lebensraum) (استعمل العقّاد تعبيراً مميّزاً، فسحة العيش، كونه الترجمة الصحيحة لتعبير (Lebensraum) إلى العربية) للشعب الألماني. بالإضافة إلى ذلك، أثار هتلر، بإصرار، «المطالباتِ التاريخيةَ» لألمانيا من أجل «حقوقها بالمستعمرات» في آسيا وأفريقيا. كذلك «جنّدَ» الفوهررُ المجتمعَ الألماني، بإنشاء جيش جديدٍ، نظامه العسكريّ الأكثر عصريةً وتطوّراً حتى ذلك الوقت. وفتح سبلاً جديدةً للشباب الألمان، يمكنهمُ بها الالتزامَ ببلادهمْ من التطوّع في الجيش، وخدمةِ شعبهمْ بأقصى أسلوبٍ «بطولي» ووطني. وأظهر هتلر مقدرةً نادرةً لتحديد أوضح مشكلاتِ وإحباطاتِ أمّة معانية، واقتراحِ طريقة علاج فعّالٍ. وتحقّق هذا كلُّهُ، وهو يقنع الشعبَ الألماني، على نحو متزامن، بأنه واحدٌ منهم، ورجلٌ عرفَ

أعمقَ رغبات قلوبهم وأرواحِهِمْ. وكانتِ النتيجة تطويرَ مبدأ القيادة المعصومة، وإخلاصِ الشعب الألماني الكلّي لزعيمِهِ، والتزامه بالامتثال له من دون تردّد. وهذه العبادةُ للبطل مكّنتْهُ، هو والحزبُ النازي، من فرض الطابع النازي على ألمانيا؛ إيجادِ نظامٍ استبدادي في ألمانيا، وتدميرِ جميعِ الحريات المدنية الألمانية، ومن ثَمَّ تقديمِ وتأسيسِ سياسة التمييز والإقصاء والاضطهاد ضد اليهود الألمان، و«ترسيخِ الاستبداد المطلق»[40].

ولم يتظاهر وصفُ العقاد المُوسَّع لفعاليات ألمانيا النازية بأيّ حياد، وعَبَّرَ خلاله عن آرائه السلبية حيال سياساتِ هتلر المحليّة، وأدان الطلباتِ والمناوراتِ النازيةَ في المحافل الدولية، وشجب العقاد ضمَّ ألمانيا للنمسا وتجزئتَها تشيكوسلوفاكيا، ورفض شرعيةَ أيِّ مطلب ألماني من أجل مجال العيش (Lebensraum)، وعَدَّه نظريةً خادعةً تخفي خلاف ذلك بشكل واضح دافعاً عنصرياً وإمبريالياً من جهة ألمانيا. وكانت ذروةُ العدوان الألماني غيرِ الشرعي هجومَها على بولندا، والذي سبّب اندلاعَ الحرب الحالية. وبالإضافة إلى تشكيلها «عملاً إجرامياً»، رأى العقادُ احتلالَ هتلر لبولندا، والحربَ الناتجة خطأً فادحاً في التقدير من جهة الدكتاتور الألماني؛ فقد أخطأ هتلرُ في ظنّه أنهُ «يستطيع التضليلَ والخداعَ والإفلاتَ منه [احتلالُ بولندا]، مستنداً إلى فرضيةِ أن الدول الديمقراطية غافلةٌ وبليدةُ الإحساس ومشلولةٌ، وغيرُ قادرة أن تفتحَ أعينَها وتصحوَ. وهنا، أيضاً، كانت حساباته خاطئة كلياً»[41].

ويُقرّ (**هتلر في الميزان**) بأنّ زعيم ألمانيا كان لديه دافعٌ شخصيٌّ كبير، ومواهب مؤكدة في الخطابة. ولم تكن إنجازاتُهُ السياسية في الثلاثينيات ستتحقَّق من دون تصميم شخصي كبير و«طموحٍ لا يكلّ». وحلّل العقاد خطابةَ هتلر الرائعةَ، وقدرتَهُ على تغيير لهجته، واستعمالَهُ إيماءاتٍ مثيرةً لتأكيد خطاباته العاطفية. كان تأثير خطابات هتلر على جمهوره الألماني مُحَمِّساً، ويفسّرُ استعدادَ الشعب الألماني لأن «يطيع بصورةٍ عمياءَ» زعيمَهُ[42].

وعلى أيَّةِ حالٍ، كان التصميمُ الشخصي، والخطابةُ الساحرة، السماتِ الاستثنائيةَ الوحيدةَ التي أراد العقاد منْحَها لهتلر. وفي النواحي الأخرى، كان هتلر «السيد العادي»، و«معجزاتُ» هتلر السياسيةُ المزعومةُ في الثلاثينيات «لم تنجم عن أيّةِ ميزاتٍ متفوّقةٍ أو عالية الأهمية؛ بل بالأحرى عنِ التدفّقِ التافهِ لدوافعه وعواطفه». وأعمالُ هتلر لا «تستدعي الإعجاب به بكونه بطلاً، لكنّها تثير الخوفَ بسبب تلاعبِهِ وخداعِهِ واستغلالِهِ. وهو لا يشكل أو يوجدُ الظروف، لكنّه بالأحرى يركبُها كأنها جملٌ مروضٌ بسهولة». وكانت نجاحاتُ هتلر الدوليةُ ناجمةً فحسب عن قدراته الفطنةِ والماكرةِ في الخداع؛ أيْ في تحييد المعارضة المحتملة «حتى تصبح الأمم، القوية والضعيفة معاً، مقتنعةً بأنه لا يوجد شكلٌ ذو فائدةٍ من التصرّف المتعلّق بهذا الرجل سوى حربٍ مباشرة لهزيمته»[43].

ولم يتركِ العقاد أيّ شكٍّ يتعلّق بشخصية هتلر الشريرةِ والنظامِ الذي قاده. فكان المسار، الذي اتبعه هتلر لتحقيق «المجدِ لألمانيا» و«الشهرةِ للآريين»، هجوماً على قيم الحضارة. واستعمل العقاد تعبيرَ «المجرم» بشكل متكرّر لهتلر. وهكذا كان الفوهرر «المجرمَ، الذي يمارس العدوان ضد الضعفاء، ويقتلُ المنافسين السياسيين، بمن فيهم الأصدقاء»؛ وفي مكان آخر، كان هتلر يُوصف بأنه «مجرمٌ كريهٌ مستهترٌ»، تؤذي جرائمه المواطنين الألمان، ومواطنِي العالَمِ كلِّهِ؛ وهتلرُ «المجرمُ الذي ألقى العالمَ كلَّهُ في جحيم الحرب... المجرمُ الذي دمّر الأممَ، ودنّسَ كلَّ قيمةٍ وهدفٍ مقدّسٍ في الثقافة والحياة الإنسانيتين»[44].

شخصيةُ هتلر: لمحةٌ عن حياته النفسيةِ

بالنسبة إلى العقاد، لم يقدّم سردُ السياق الألماني الذي أدّى إلى صعود هتلر إلى السلطة، ووصفُ السياسة التي اتبعها وهو في منصبه، ردّاً كاملاً عن لغزِ أدولف هتلر. وكان فهمُ لمحة عن حياة الفوهررِ النفسية ضرورياً أيضاً لاختراق «جوهرِ هتلر». وهكذا كان قسم كامل من كتاب (**هتلر في الميزان**) مُكرّساً لتحليلٍ شبهِ فرويدي شامل لما دعاه العقادُ «نفسيةَ هتلر»[45]. ووجدتْ روايةُ العقاد المتعلّقة بالسيرة صلةً محدّدةً بين عائلة هتلر وشبابِه ونشأتِه،

وأنماطِ السلوك التي أظهرها بعد ذلك وهو بالغ. وحسب العقاد، أغلبُ شخصيةِ هتلر المشوّهة ناجمٌ عن نموِّهِ في عائلة محطّمة؛ فوالدُ هتلر ألويس شيكلغروبر (لاحقاً هتلر) نفسه طفلٌ غير شرعي، وكان في الخمسين تقريباً حين تزوج أم أدولف، كلارا. وبتدليله من أمٍّ مُحِبةٍ، لكنّها ضعيفة، عانى أدولف الشابُّ من استبداد أبٍ صارمٍ ومتسلّطٍ، وكان عدمُ استقرار حياة أبيه الزوجيةِ (كلارا زوجتُهُ الثالثة)، وتنقلاتُهُ المتكرّرةُ من بلدة إلى بلدة، وقلقُهُ وانعدامُ ثقته، كلُّها مسلّطةٌ على ابنه، وتجلّت في هياج الصبي المتكرّرِ، والأرقِ الذي كان عليه معالجتُهما. وأثار موتُ ألويس، حين كان أدولف في الثالثة عشرة، ألمَ الصبي الهشِّ، والنفسيِّ فحسب[46]. وهكذا «عاش هتلر شباباً كريهاً، مجرّداً من الدفء وقربِ أفرادِ عائلة، أو أصدقاءٍ مقربين». وأداءُ أدولف السيئُ في المدرسة الابتدائية والثانوية سببه، جزئياً، التوتّر الناجم عن ظروفه العائلية. وترك موتُ أم هتلر، حين كان في الثامنة عشرة، أدولف يتيماً مفلساً مجبراً على إعالة نفسه بأعمالٍ غيرِ منتظمة. وكان شاباً وحيداً وفقيراً «من دون القدرة على كسب العيش»، ومع ذلك احتفظ بصورة ذاتية مضخّمةٍ؛ وعلى سبيل المثال، «اعتقد هتلر أنه وريث مايكل أنجلو في مجال الهندسة المعمارية». وكانت رجولةُ هتلر المبكّرةُ إحدى المحاولاتِ المستميتة، وحالاتِ الإخفاق المتكرّرة ليصبح الفنانَ «الذي اعتقد أنه استحقّ بطبيعته أن يُكوّنه»[47].

وشكّل هذا الوصفُ لشباب هتلر المحطّم، والإحباطاتِ والإخفاقاتِ المبكّرة، أساسَ نظرة العقّاد النفسية لحياة هتلر البالغ. فإحدى الدلائل على شخصيةِ هتلر الشاذّة «موقفُهُ الغامضُ والغريبُ نحو النساء»[48]. وبسبب تأثير أبيه السلبيّ، الذي منع قدرتَهُ على إظهار الحب للجنس الآخر، لم يتزوجْ هتلر، أو يدخلْ في علاقة عميقة مع امرأة أبداً. وبالأحرى، طاقتُهُ العاطفيةُ كلُّها موجهةٌ إلى «الحركة الاشتراكية الوطنية والأمة الألمانية». وقد قام هتلر «بتكريس روحه» للأمّة، فأصبح ذلك البديلَ التعويضيَّ للزوجة التي لم ينلها أبداً[49]. ونظراً لفقدانه القدرة على تأسيسِ علاقاتٍ شخصيةٍ عميقة ومتبادلةٍ

مع الآخرين، افتقر هتلر كلياً إلى السمات الإيجابية من التعاطف والشفقة والمغفرة؛ وبدلاً عنها، أظهر السماتِ السلبيةَ للحقد والعدوانية والثأر نحو الآخرين[50].

وثمّة مظهرٌ آخرُ لشخصية هتلر الفريدةِ، وهو حبُّهُ للحيوانات، وتجاوزَ به الحبَّ الذي أبداه للبشر. وولاءُ هتلر «لكلب حراسته» الكبير والخطرِ «دليلٌ آخرُ على حبِّهِ الذاتي (لا حبُّهُ الآخرين)، وكذا عزلتُهُ عن أفرادٍ آخرينَ من العرق الألماني». فعوَّضَ غيابَ قدرته على التواصل مع البشر بالتواصل مع الحيوانات. وكان حبّ هتلر للحيوانات دليلاً على «عوزه العاطفي»، ومحاولةً لتعويض الدفء والحب اللذيّن افتقدهما في طفولته. وفي الحقيقة، هتلر «يستمدّ حبه للكلاب والطيور فقط من الوساوس الشيطانية للهستيريا، ومن العوارض الأنانية، وانعدامِ تركيبٍ متوازن نفسياً»[51].

وجانبٌ آخرُ من شخصية هتلر المُشَوّهةِ هو فقدانُهُ القدرة كلياً على قول الحقّ؛ فكان كذّاباً فطرياً ومدمناً. وفي بعض الحالات، كثيراً ما كانت أكاذيبه جزءاً منه؛ حيث لم يعرف أنها أكاذيب، وكان أداؤه السياسي مستنداً إلى الأكاذيب والخداع، بما فيها خداع الذات. «وفي حالة هتلر، لم يكنِ الكذب مشابهاً لتناول دواء كريه، لكنّه بالأحرى مثلُ تناولِ مشروبٍ لذيذ بجرعة واحدة لإرواء عطشه»[52]. وكان خداع هتلر لذاته يماثل عجزَهُ الأساسيَّ للتمييز بين الحقيقة والخيال؛ فعالَمُهُ أحدُ الحقائق الزائفة التي أوجدها بنفسه، وفهمَ بها العالمَ بشكل مشوّه. وكان رجلاً يراقب العالم، ويتصرف ضمنه وكأنه يشكل «قلاعاً خياليّة مسحورة وأبراجَ الأساطير وحكاياتِ الجنيات». وهكذا خدع هتلر نفسه وألمانيا معاً حين وعد شعبه «بالسيطرة على العالم كلّه»، وكانت حقيقةُ رؤية المستقبل هذه توجد في خيال الفوهررِ المحمومِ فحسب[53].

وأكّد العقاد أن سماتِ شخصيةِ هتلر المُشَوّهةَ دلائلُ مرضٍ عقلي مزمن؛ فكان هتلر «مريضاً»، ورجلاً يعاني من انفصام الشخصية وجنونِ العظمة

والهستيريا والرعبِ الهستيري، وكلُّها نتيجةٌ مباشرة لطفولته المعقّدة، والعلاقة بينه وبين أبويه. وكما وصف العقاد ذلك، اتخذ انفصامُ شخصيةِ هتلر شكلَ «شخصيتين متناقضتين»، تنقلتا ذهاباً وإياباً في أفكاره وتصرفاته. وكان هتلر منطقياً أحياناً، وغيرَ عقلاني أحياناً أخرى؛ وعاقلاً أحياناً، وأحمقَ أحياناً أخرى؛ وحاسماً أحياناً، ومتردّداً أحياناً أخرى. وفي بعض المناسبات كان يتصرّف بمسؤولية، وفي الأخرى بتسرّع. وكان انفصام شخصيته قد اشتدّ بنوباتِ الهستيريا المتكرّرة التي دلّت على قلقٍ داخلي عميقٍ سببُهُ شخصيةٌ غير متوازنة تعاني من انعدامِ أساسي للثقة. ونجمت ثوراتُ هتلر الهستيريةُ عن تركيزه الاستحواذي على ذاته، وانشغاله برغباته الخاصة. وبالنسبة إلى العقاد، كانت نوبات الهستيريا هذه أبرزَ دليلٍ على شخصية هتلر المريضةِ[54].

هتلر والجماهير:

انعكست حالاتُ شذوذِ هتلر النفسيةُ في خطابته. ومع ذلك، برزت في الخطابة نفسها، التي أثارتِ الجماهيرَ، صفةُ الرجل الحقيقيةُ وشخصيتُهُ المريضةُ. ولم تكن مقارنة العقاد لمواهب هتلر، كونه متحدثاً عاماً، مع مواهبِ شخصياتٍ سياسيةٍ أخرى من القرن العشرين مثلِ لويد جورج أو مصطفى كمال أتاتورك أو سعد زغلول، مديحاً للزعيم الألماني. ومع أنّ هتلر كانت لديه قدرةٌ، لا يُشكُّ فيها، على نقلِ رسالةٍ قوية إلى الجمهور وأسره -«هتلر ذو صوت صاخب، ويعرف كيف يؤجّج النارَ في الجماهير، ويتجاوبُ مع أصداء عامةِ الناس»- لم يروِ العقادُ أن هتلر أحد المتحدثين العظماء فعلاً («ملوكُ الكلمات») في العصر الحديث. فالعيوبُ الأساسية واضحةٌ في خطاباته، ولاسيّما في مادة رسائله. وبينما كان هتلر، مثلَ أيِّ خطيبٍ عظيم، يمكنه التعبيرُ عنِ انفعالاتٍ قوية مثلِ الحنق والغضب، ونقلُ هذه الانفعالاتِ إلى مستمعيه، وُجدَ عندهُ، مع ذلك، «فارقٌ هائلٌ بين الغضب و[الحقد] وبين الحماس و[الهوس]». وعلى سبيل المثال، عَرَفَ سعد زغلول أيضاً كيف يوجّه الغضبَ في خطاباته، لكنّه فعل ذلك «مع حدّةِ

سيفٍ استلَّهُ فارسٌ يعرف كيف يؤدّي مهمّتَهُ، ويهاجمُ عدوَّهُ ببراعة». وعلى عكس ذلك، غضبُ هتلر في خطاباته «إن ما نراهُ فيه هو الغضبُ العنيفُ لرجل جريحٍ مع خراج بحاجةٍ إلى تصريفٍ، لكنه يقطر استياءً وعداءً مكبوتينِ مثلِ قيحٍ محصورٍ لا مخرجَ له». وبتجميع مجازٍ صادم على مجاز صادم، شبّه العقادُ أسلوبَ هتلر الخطابيَّ «برقصِ شخصٍ همجي في صالة دامية، موجّهٍ إلى آلهة الغضب والثأر». فبراعةُ هتلر الخطابيةُ «تستند إلى حماسه وتعبيره الغاضب»، الذي لم يدلَّ على أنه كان متحدثاً عظيماً مثلَ سعد زغلول، الذي عرف أين يتوجّه، وإلى أين يقود جمهوره. وبالنسبة إلى هتلر، التحدثُ قناةُ غضبٍ مسعور تنقل رسالةً شريرةً مستمدةً من عقل مريض. وكانت عدةُ صور لهتلر وهو يتحدث علناً، بغضب وصياحٍ وفمُهُ مفتوح على اتساعه، تُستعملُ لتعزيز تحليل العقّاد لطبيعة خطاباتِهِ المسعورةِ، وغيرِ العقلانية[55].

وتحليلُ العقاد الدقيقُ لتركيب الفوهرر النفسي أوصلَهُ إلى استنتاج أنّ «هتلر شخصيةٌ مسرحيةٌ»[56]. وهنا وجد العقاد مفتاحاً مهمّاً آخرَ لتفسير اللغز الهتلري. فكما يسحرُ ممثلٌ ناجح، ويفتنُ مشجعيه، كانت قيادة هتلر تستند إلى جاذبيةٍ مسرحية أسرتْ عامّة الناس. وأوجدَ هتلر الممثلُ اضطراباً عقلياً جماعياً في خطابات انفعالية ألقاها في صالاتٍ خلفيتُها الممتلئةُ بالرموز والطقوس النازيّة، تكثّفُ الانفعالاتِ المماثلةَ للجماهير المسعورة. ونتجت قوة هتلر زعيماً من تطابق جمهورِهِ معهُ ومع انفعالاته. فهتلرُ الممثل «يجعل كلّ فرد مفتوناً به يشعر بأنه يمثّله بإخلاص». فالمُشاهد، في هذه العروضِ العامّةِ المثيرة، في الحقيقة، يقول لنفسه: "انظرْ، انظرْ، إنه أنا وهو أنت، إنه نموذج منك ومني». وشعر رجلُ الشارع بالقوّة من هذا التطابق مع الفوهرر. وتكمن «عبقريةُ هتلر وفهمُهُ للجماهير» في أنه أوجد «ثورةً عاطفيةً في أرواحهم»، بمنحهمُ احتراماً للذات وإحساساً بالالتزام[57].

وفي الوقت نفسه، «موهبةُ هتلر العظيمةُ أيضاً ضعفُهُ الكبيرُ»[58]، وأيُّ ممثل ناجح يدفع ثمناً إذا فقدَ هويتَهُ في الأداء. وهذه حالةُ هتلر؛ فبينما ينجز

هتلر دوره المسرحي، أصبح مستوعَباً لدى عامة الناس، يتغذّى بوساطتهم، ويعيش فيهم. وغمر «ذاته» الشخصية في ذات ذلك الوجودِ الجماعي بتملّقه وهتافه. وبعد انتحاله هذه الشخصية المسرحية في بداية مهنته السياسية، كان هتلر من ذلك الوقت فصاعداً في مسرحية دائمة، «يضع قناعاً» و«يصبح مخلوقاً خيالياً مختلفاً عنه». وتلك علاقةٌ خطرةٌ ومَرَضيّة في الاعتماد والإدمان المتبادل، الذي كان فيه هتلر «الممثل المبدع» الذي سحرَ جمهوره وسمَّمهُ، في الوقت نفسه «هتلر المتملّق» أسيرُ مزاج جمهوره والمسمَّمُ من قبله. وكما أن الرعاع طينٌ في يدي خالقهم، كذلك كان هتلر مثلَ الطين في أيدي الرعاع الذي شكّلوه، وأعادوا تشكيلَهُ وفق صورتهمُ الخاصةِ. فالفوهرر برز بقوة الرعاع، لكنّ الرِّعاع لحقوا زعيمَهم[59].

وحذّر العقاد قراءه كي لا تضلّلهمُ العروض المسرحيةُ «الساحرة» لهتلر والنازيين. ففي جميع «خدعه المسرحية»، لم يحقّق هتلر في الواقع أيَّ شيء لألمانيا، وكان وعده بإنجاز «سيطرةٍ ألمانية على العالم» غروراً، لكنّه في النهاية هراءٌ غيرُ قابل للتحقيق؛ «فالحمقى والمخدوعون وحدهم يؤمنون بقصصِ السيطرةِ على العالم [كله]». وتابع العقاد مقارنةَ قيادة هتلر مع قيادة الزعماء الألمان السابقين مثل بسمارك وفون مولتكه وهيندنبرغ. فلم يكن أحد منهم «شخصيةً مسرحية» مثل هتلر، بينما امتلك «الألمان الحقيقيون»، في سياساتهم وأعمالِهم كلِّها، السماتِ الأصيلةَ للقيادة «التي لم تغرق في طباع الرعاع أو تشبّهتْ بها». وبالإضافة إلى استعراض هتلر، قدّم العقاد استثناءً لسوقيّته: «ماذا يتبقّى من بسمارك إذا جردناه من عباءة أمّته؟ سيبقى قدرٌ كبير! وماذا يتبقى من هتلر إذا نزعنا هذه العباءات المسرحية، أو هذه الصورة العامة؟ لا شيء!» كما أستنتجُ «هتلر خارجَ النازيّة لا وجود له»[60].

هتلر: لِمَ هزيمتُه ضروريةٌ

حول الفرضية الساذجة نوعاً ما، بأنه نجح في حلّ لغز هتلر وألمانيا

النازية، انتقل العقاد في الفصول التالية لكتاب (**هتلر في الميزان**) إلى مناقشة الحرب الحالية، ونتائجِها المحتملة لأوربا والعرب ومصرَ. وبكونه مفكراً عامّاً مشاركاً سياسياً وعضواً في الحزب السعدي، وهو حزبٌ سياسي كانت قيادته ستناقش قريباً لصالح المشاركة المصرية في الحرب إلى جانب الحلفاء، كان موقفه من الحرب مؤيّداً للحلفاء، وضدَّ المحور بعنف. «القضية اليوم هي الحرب» كما أعلن العقاد؛ وبرأيه، كانت حرباً «بين الاستبداد والحرية الإنسانية، أو بين الإيمان بقوة السلاح وحدَهُ مقابلَ الإيمان بحياة وحضارةٍ خارجَ السلاح ومجردةً منهُ»[61]. فما أرادتْهُ «الهتلرية»، في الحرب، هو «السيطرة العالمية»، واستعبادُ الأمم الأخرى وإخضاعُها الكلّي للهيمنة الألمانية. وكان هدف الحرب النازية بسيطاً: «أخذُ كلِّ شيء من كلّ شخص، وعدمُ إعطاء أيِّ شيء لأيِّ شخصٍ»[62]. وحذّر العقاد قرّاءه مراراً من أنّ نصر ألمانيا النازيةِ في الحرب سيعني «نصرَ القوة وحكمَها»، وإيجاد «نظام عالمي جديدٍ»، مسبّب «استعبادَ واستغلالَ جميع الشعوب الأخرى [غيرِ الألمانية]، وسلبَ كلّ ما لديها». فنصرُ الهتلرية، مع عبادتها للقيادة والخضوع للفوهرر، يحمل معه زوالَ الحرية الإنسانية: «لن يكون للحرية وجود في عالم حكمَهُ رجلٌ مقدسٌ معصوم يتطلّب من البشر ما لم يتطلّبْهُ منهم أبداً اللهُ الخالقُ»[63].

وبالنسبة إلى الناس في كل مكان، كان الخيار في الحرب الحالية واحداً بين مسارينِ متعارضينِ تماماً للمستقبل. أحدُهما «المسارُ النازي»، الذي كان، بحسب العقاد، «مسارَ الإيمانِ بالقوة الحيوانية»، وتحصينَ وتخليدَ «حكمِ الأقوياء في العالم» وتخليده. والخيارُ الآخرُ «مسارُ الديمقراطية: الإيمانُ بحياة دستوريةٍ ليست دستوريةً حيوانيةً؛ بل دستوريةَ العدالة والنزاهة والإنصاف غيرِ المتحيّز، والأملُ بالتقدّم الإنساني إلى نظام المعايير والقوانينِ التي ستشكّل أعمال الأفراد والأممِ فوقَ قانون الكهف والغابة وخارجَهُ»[64]. وقد تمكّن ونستن تشرشل بصعوبة من أن يصوغ الخيار الذي يواجه العالم في حزيرانَ (1940) بتعبيراتٍ أقوى:

القضيةُ التي تواجه العالم هي هزيمة ألمانيا، وانتصارُ الدول الديمقراطية... ومشكلةُ الإنسانية اليوم توجيهُ ضربة ساحقة إلى ألمانيا الهتلريةِ، التي لن يبقى لها وجودٌ بعد ذلك... يجب أن تخرج ألمانيا [من الحرب] مهزومةً ومجرّدةً من أيّة قدرة على التهديد أوِ التعريضِ للخطر... وأيةُ نتيجةٍ أقلُّ من الهزيمة الكليّة والنهائية لألمانيا لن تكفي، وأيّةُ نتيجةٍ أقلُّ من نصرٍ مطلق للديمقراطية لن تكون مُرْضِيةً[65].

وكما فعل العقاد في تعليقاته السابقة، وسيتابع في تعليقاتٍ تاليةٍ، أكّد إيمانَهُ الكاملَ بالحرية والديمقراطيةِ والنصر «الحتمي» للحلفاء. ودحض بعنفٍ الذين ناقشوا أن الديمقراطية أخفقت تاريخياً، وأنّها عاجزة عن مواجهة المشكلاتِ المعقدة للمجتمع الصناعي والسياسةِ الجماعية. وقال مؤكداً: «الديمقراطيةُ لم تخفق، ولا يمكن أن تخفق». وفي العالم الحديث، لم يوجد بديل فعّال لنظام مؤسّس ديمقراطياً؛ فهو السبيل الاجتماعي والسياسي الوحيد لمجتمع متنوّرٍ تقدّمي. ولأن الديمقراطيةَ الأساسُ الوحيد للتقدّم الإنساني، تأكّدَ نصرُها النهائي: «الديمقراطيةُ لن تخفق، لكنها بالأحرى ستتقدّم وتنجح»[66].

هتلر، العرب ومصر:

قدّمتِ الفصولُ الأخيرة من كتاب **(هتلر في الميزان)** تقويماً للحرب بالنسبة إلى المنطقة العربية الشرق أوسطية. ففكرةُ العقاد الرئيسةُ إعادةُ تأكيد موقفه التقليدي بأن هتلر وألمانيا النازيةَ مصدرُ التهديد السياسي الأكبر للدول الصغيرة و«الأمم الضعيفة»؛ لذلك كانا عدوَّي المصريين والعربِ. وعلى شعوب الشرق الأوسط ألا يضلّلها التفكير بأن ألمانيا النازيةَ ستحرّرها من الاحتلال البريطاني أوِ الفرنسي؛ أرادت ألمانيا غزوَ العالم العربي لإخضاعه واستغلاله لا لتحريرِهِ من الإمبريالية. وبرأيِ العقاد، يوجد «فارقٌ عميق جداً» بين نمط الهيمنة الاستعمارية لبريطانيا العظمى أو فرنسا، الدولتينِ الديمقراطيتينِ اللتين فهمتَا وقبلتَا حقوقَ مستعمراتِهما الشرعيةِ بالاستقلال، ولو كانتا بطيئتين في منحها،

و«النازيين الذين يرفضون أيّةَ عدالة كليّاً»، ولم يعترفوا بأيّ حقوق يمتلكها شعبٌ خارج المجال المسحور للعرق الآري[67]. وبتهكم مثالي، أكّد العقادُ أن الأمر الوحيد الذي توقعه النازيون، «خصوصاً من الساميين، هو الخضوعُ والرضوخُ لحكم الآريين من دون أمل بالخلاص، أو تغييرِ الحالة ما لم تتغيرِ الأعراقُ نفسها». والنظر إلى ألمانيا النازيةِ قوّةً محرِّرةً «وهمٌ» كلّي. وإذا كان الحكم الاستعماري الفرنسي أوِ البريطاني ظالماً ومرفوضاً، فإن هيمنته، على المدى البعيد فحسب، رفضتِ التحريرَ والاستقلالَ المستقبلي[68].

وبالنسبة إلى العقاد، أظهر تطوّرُ الكومنولث البريطاني ونجاحُهُ «فارقاً جوهرياً» بين النمط البريطاني للهيمنة الإمبراطورية، الذي اعترف بحقّ الآخرين بالتحرّر والسيادة، والإمبريالية النازيةِ التي أنكرت وجودَ أيٍّ حقٍّ مشابه لغير الألمان. وهكذا، برأيه، كانتِ الدول الصغيرة التي يحكمها حالياً النظامان الاستعماريان للديمقراطيتين الفرنسيةِ والبريطانيةِ، على سبيل المثال، بما فيها الدولُ العربية، حليفةً فعليّةً للسلطات الديمقراطية في الحرب[69]. ومن دون أن تربكهُ المجازاتُ الحيويةُ، وضّح لقرّائه أنّه يوجد، على الرغم من أن «شكاوينا» ضد الاحتلال البريطاني مُسَوَّغةٌ، مع ذلك، «شيءٌ واحدٌ لن يعارضه أيُّ شخص، وهو أنْ لا أحدَ سيحقن نفسه راضياً ببكتيريا السلّ لأنه يعاني من الرشح؛ وبكلمةٍ أخرى، إنه لن يتقبلَ حكم النازيين، وطريقةَ اضطهادهم للبولونيين والتشيكيين والنمساويين والهولنديين ودولٍ أوروبيّة شماليةٍ أخرى، لمجرّد أنه يريد وضع حدٍّ للمشكلات التي سبّبتها الدولُ الديمقراطية له». وأكّد أنه ثمّة فارقٌ كبيرٌ «بين شخص ينكر الحريةَ كلياً وشخصٍ يعترف بها لكنّه يؤخّرها، أو يختلفُ حول مداها. ولا يوجد أمل بالحرية أوِ الرفاهيةِ تحت حكم النازيين؛ ولا يوجد مجال لليأس حول تحقيق الحرية والرفاهية ما دامتِ الديمقراطيةُ موجودة»[70].

ومع ذلك، أكّد العقاد أيضاً أنه يوجد سببٌ أوسع وأهمّ من المصلحة الذاتية الوطنية للمصريين والعربِ لدعم قضية الحلفاء بإخلاص. فبالإضافة

إلى كون العرب أفرادَ أممٍ محدّدة، فإنهم جزء من الإنسانية؛ ومصيرُ الإنسانيةِ كلّها في الميزان خلال الحرب الحالية. وعلى الدعم العربي للديمقراطية والحرية، ومعارضة التمييز العنصري والاستبداد النازيين، أن يكون صريحاً؛ والخيارُ الصرفُ للبشرية كلّها بين «قانونِ العدالة الديمقراطية وقانونِ السلطة النازية». وبتبنّي وجهةِ نظرٍ تاريخية واسعة، ربط العقادُ «الإحياءَ الحديث» للشرق العربي بالديمقراطية الليبرالية؛ والعالمُ العربي انتعش فحسب لأنّ «رياح الحرية والديمقراطية هبّت خلاله». وتقدُّم مستقبلِ العالم العربي يعتمد على تقبّل العرب، وتبنّي القيمِ الديمقراطية؛ القيمِ التي ستزول بانتصار المحور. ولذلك، كان الدعم العربي للمعسكر الديمقراطي في الحرب أولويّةً تاريخيةً، لا مجرّدَ مسألةِ هدوءٍ وطني مؤقت(71).

فتبيّنَ ممّا سبق أن مصرَ، وهي «أمّةٌ صغيرةٌ، اعتمدت حريتُها ورفاهيتُها المطلقة على هزيمة التوسّع النازي، ملزمةٌ بدعم بريطانيا العظمى وقضيةِ الحلفاء في الحرب. وبإدراك العقادِ القويِّ «المغامرة الهتلرية الجديدة»، التي استهدفت شنّ هجومٍ على شمال أفريقيا، تضمنَ «الإسكندريةَ وقناةَ السويس»، تأكّدَ من أنّ الخطر الذي يَحوم فوق مصرَ حقيقي؛ أيْ حاجتُها للاعتماد على قوّة بريطانيا العسكريةِ ملحّةٌ. ووضّح العقاد: «أعداءُ بريطانيا العظمى لا يقاتلون بشدّة ضدها لغزو لندن، أو لإزالة ليفربول فحسب؛ لكنهم يقاتلون ضدها [أيضاً] ليحتلّوا مصرَ وغيرَها [من الدول العربية الأخرى]. فالخطرُ يواجهنا... والتهديدُ مباشر فعلاً»(72). وخارجَ ذلك، فيما يتعلق بالبشر والشعبُ ملتزمٌ بمسار التنويرِ والتقدّم والديمقراطية «مصرُ لا يمكنها الحصولُ على مكانةٍ أكثرَ احتراماً ونبلاً من التي تحقّقت بدعم الديمقراطية ومبادئ [الاحترام] والفهم المتبادلة بين الأمم». وهذا، مع «اعتقاد راسخ بقداسة الاتفاقيات والتحالفاتِ [الدولية]». والتمسّكُ بهذا الموقفِ «سيعزّزُ شرفَ مصر» في المحافل الدولية. وعلى مستوى مبدئيّ أكثرَ، كان العقاد، مناشداً النخبةَ الحاكمة في مصرَ، مقتنعاً بأنه «بينَ من يودّون منّا رؤيةَ تقييدٍ أكبرَ

للحرية الفردية... سيكون الفرد ضائعاً في الجماعة، أو مُستوعَباً كليّاً في الدولة». وبالإشارة، على نحوٍ رئيسٍ، إلى السياسيين المُوجَّهينَ من القصر، هم «لا يريدون رؤية تأسيسِ نظام نازي أو فاشيٍّ في مصرَ. وثمّة شيءٌ واحدٌ يمكنني قوله متأكّداً: استيعابُ الفرد في الدولة مجهولٌ كليّاً في الديمقراطية». كذلك، على المستوى العملي، «إذا كانتِ الديمقراطية ستخرج من الحرب الحالية منتصرةً وأقوى»، فإن مصالحَ مصرَ الوطنيةَ ستتأكدُ، وتقوى، وتصبحُ «قادرةً على الصمود في المجال السياسي الدولي»؛ أي إن مصرَ سيكون لها موقفٌ صلب وشرعي لطلبِ وتحقيقِ تحرّرها واستقلالها. فكان العقاد متأكداً من أنّ هذا هو «الخيارُ المفضّلُ والوحيدُ» الذي يواجه بلادَهُ في منتصف عام (1940)[73].

نهايةُ هتلر والنازيّة:

استمرّ التزام العقاد بالدفاع عنِ الديمقراطية وهزيمة النازيّة والفاشيّة خلال الحرب العالمية الثانية. ومنذ عام (1940) حتى عام (1945)، نشر عشراتِ المقالاتِ والمراجعاتِ في الصحافة، وأجرى سلسلة أحاديث في الإذاعة المصرية الرسمية حول تقدّم الحرب. وتَمَيّزَ تحليلُهُ المستمر للأحداث، في ميادينِ الحربِ المختلفةِ، بسمتينِ إلى حدٍّ كبير: «الصراعُ الضخم» حالةٌ واضحةٌ من السواد والعتمة (النازيةُ والمحورُ) مقابلَ البياض والضوء (بريطانيا العظمى والحلفاءُ). وكان من المفترض دائماً أن تظلّ مصرُ وبقيةُ الدول العربية عنصراً مُكمّلاً للحلفاء والمعسكر الديمقراطي. فكانت تدخلاتُ العقاد ليبراليةَ وديمقراطيةَ الولاء تماماً، وتقدّم دعماً صريحاً لقضية الحلفاء، وتصور هتلر والنازيةَ (بالإضافة إلى موسوليني والفاشية) بأنهمُ التجسيدُ المطلق للشرّ، وتهديدٌ قاتلٌ للمجتمع الحديث والحياةِ المتحضرة، ويجب أن يُهزَموا ويزولوا. وبتقديمها بلغةٍ واضحة وبسيطةٍ (ومبسّطة أحياناً)، كانت هذه النصوصُ المطبوعةُ، والأحاديثُ الإذاعية، الجاريةُ في الفترة الحاسمة للحرب بالنسبة إلى مصر، علاجيةً أيضاً في الفحوى، واستهدفت

تهدئةَ جمهور قلقٍ، ورفعَ روحه المعنوية، لمّا كانت نتيجةُ معركة شمال أفريقيا لم تُحسم بعد[74].

وحين انتهتِ الحملةُ الأفريقيةُ الشمالية بهزيمة رومل والمحورِ الهائلة، وبشكل أعم منذ عام (1943) فصاعداً، تحوّل مدُّ الحرب وجزرُها، بصورة واضحة، لمصلحة الحلفاء؛ واستمتع العقاد بالدمار والانهيار الوشيكين للأنظمة الاستبدادية التي شجبها مدةً طويلةً. وفي صيف تلك السنة، احتفل بسقوط حكومة موسوليني، مصرّحاً بأن «سقوط موسوليني كان حتميّاً»؛ فالدكتاتوريُّ الإيطالي، «الذي تحدث فقط بلغة القوة وباسم القوة، والذي آمن فقط بالقوة، وقرع طبول القوة»، سقط هو نفسُهُ أخيراً في «اختبار القوة». وابتهج العقاد كثيراً «بسقوطه الهائلِ، والانهيارِ المذلّ المخزي» للفاشية الإيطالية؛ وكان إخفاق نظام موسوليني الفاشي كاملاً ونهائياً. وبعد عقدين من الحكم الفاشي ظلّت إيطاليا في حالةٍ من الفوضى والاضطراب، وحالةٍ أضعفَ «من قبلِ ظهور الفاشيّة». وفوق ذلك، كانتِ الفاشية إخفاقاً أخلاقياً هائلاً «منذ أن حُرمَ الشعبُ الإيطالي من جميع حقوقه في التفكير والنقد الحُرَّيْنِ، وجرِّهِ إلى الاستسلام والإذلال والخضوع»[75].

وابتهج العقّاد أكثرَ بالهزيمة الوشيكة لهتلر وألمانيا النازيّةِ. وفي صيف عام (1944)، بعد الإنزال الناجح لقوات الحلفاء في النورماندي، أخبر جمهوره بأن هزيمة ألمانيا النازيّةِ، وتحريرَ الإنسانية من «الوجود الشيطاني» لهتلر، أصبح مؤكّداً الآن. فالدكتاتوريُّ الألماني «لم يكن صانعَ معجزاتٍ»؛ وفي الحقيقة، كانت مسيرته المهنيةُ تتسم بسلسلة من الأخطاء القاتلة في التقدير. فاعتقد أن الحرب ستُحسم سريعاً بحرب خاطفة، دامتْ في الواقع أكثرَ من خمسِ سنواتٍ. وكان متأكداً من أنّ أمريكا لن تشارك في الحرب ضدّه؛ لكنّها فعلتْ ذلك. واعتقد أن التحالف مع اليابان سيؤدّي إلى انتصار المحور، ولم يحدث هذا. وخمّنَ أن الحرب ضد روسيا «ستدوم شهرين أو ثلاثةً»؛ وفي الواقع، كانت جيوشه لا تزال عالقةً في الطين الروسي. وقبلَ

كل شيء، أخطأ هتلر في الاعتقاد بأن «الديمقراطية نظامٌ قديمٌ مترنّحٌ»، مقلّلاً، بشكل حاسمٍ، من تقدير حيوية الشعوب الحرّةِ وقوّتِها[76].

في ربيع عام (1945)، مع استسلام ألمانيا النازيّة، فرح العقاد «بالهزيمة الكاملة لقادتها وأبنائِها الذين أطاعوا قادتهم كما تطيع الخرافُ راعيَها». فكان رأي العقاد قاسياً حول الشعب الألماني ومسؤوليتِهِ عن شرور النازيّة. واستثنى الفكرةَ المكرّرة بأن ألمانيا «أمّةٌ عظيمةٌ» لأنها أنجبت «عباقرة» في العلم والأدب. وبرأيه، لم تكن عظمة أمّةٍ تقاس بقدرات أفرادٍ معينين وإنجازاتهم؛ بل بثقافتها الجماعيةِ ومعاييرِها وقيَمِها؛ وبهذا المعنى أخفقتِ الأمةُ الألمانية باجتياز الاختبار. فكان «التعليم السياسي» للشعب الألماني خلال أجيال تعليماً استبدادياً، منع مواطنيه من تقبّلِ القيم الليبرالية والديمقراطية للحرية والعدالة والتسامح والتعددية والاحترام الإنساني المتبادل. ومن منظور العقاد غيرِ المتسامح، حملتِ الأمّةُ الألمانية كلّها ذنبَ تسبّبِها بالحرب؛ أيْ هزيمتِها[77].

وعلى أيَّةِ حالٍ، تجاوز الفوهررُ الذنبَ والخزيَ الجماعي. وكان في النهاية مسؤولاً عنِ المأساة الهائلة للعديد من البشر والأمم، والدمار الكامل لشعبه. وفي مقالة نشرها العقاد في أيار (1945)، أكّد ثانيةً أن فرداً، بشكل محدّد أدولف هتلر، كان المخطط العام للإخفاق والهزيمة الألمانيين. وحَمَّلَ هتلر المسؤولية الأساسية للشرور التي سببتها النازيّة لألمانيا، والحربِ الهائلة التي تحوّلت تقريباً إلى كارثة مدمّرة للبشرية كلِّها. ومع فرحه بهزيمة النازية، عرض العقاد مساعدةَ هتلر بإعادة كتابة خاتمةِ «عملِهِ الإبداع» (**كفاحي**). وبسخرية، اقترح العقاد إضافةَ فصل نهائي إلى النصّ الشنيع وعنونَتُهُ «غباوتي»، «خيبتي»، «هزيمتي»، أو الأفضل أيضاً «وفاتي». وكتب العقاد هازئاً، هذه العناوين كلُّها ستكون ملائمةً أكثر للكتاب «المشهور كفاحي». وتابع أيضاً، وأقترحُ أن تشرح النسخةُ المعادة كتابتُها المهنةَ «الرائعة للفوهرر المعصوم»؛ الرجلِ الذي توقّع، قبل خمسَ عشرةَ سنةً، بثقة وغطرسة

«أنّ ساعة النصرِ الدائمِ للرايخ الثالث الأبدي في المتناول»، وبدلاً من ذلك، سبّب «خراباً دائماً» لألَمانيا ولحليفتيهِ، إيطاليا واليابان. وهكذا يتعلق الفصلُ الجديد بكيفية تمهيدِ «كفاحي» الطريقَ إلى «خسارتي وهزيمتي»، وإلى «تحطّم سلاحي كلِّهِ»... وهكذا انتهى (كفاحي). ووضع العقاد كلماتٍ نهائيةً في فم الفوهررِ المحتضرِ: «إن واحداً [مثلي] أمضى حياته كلَّها وهو كاذب وخائن ومخادع... يستحقّ الموتَ فقط». وفي الحقيقة، أدّى كتاب (**كفاحي**) فحسب إلى «حربي وهزيمتي النهائيةِ... وموتي»، و«أنتم [خصومي، الحلفاء والديمقراطية] تتمتّعون بالسلام والنصرِ الحاسم»، وبالحياة طبعاً[78].

الخاتمة:

ركّز هذا الفصلُ على الاهتمام التحليلي بالاستراتيجيات التفسيرية، التي استعملَها بطل ليبرالي مصري بارز في كتابه حول أكبرِ خطر فردي على الليبرالية، أدولف هتلر. وقرارُ عباس محمود العقاد توضيح الظاهرة النازيّة، عبر التفاعل بين نفسية زعيمِها المؤثّرِ والبيئةِ السياسية الاجتماعية الألمانية التي سهلتها، هو في حدّ ذاته تعبيرٌ عنِ المداركِ الليبرالية الأوسعِ في مصر خلال الحرب العالمية الثانية. ولم تكن معالجةُ الكتاب الموضوعيةُ لهتلر تراجعاً نحو الحياد، ولم يكنِ اتهامُها لشخصَه وللمسؤولية الألمانية مجرّد دعايةٍ وقتَ الحرب؛ لكنّها، بالأحرى، أشارت إلى ضرورة الدفاع عنِ العصر الليبرالي.

ولم يكنِ العقاد وحده في صراعه لهتلرَ والنازيةِ؛ فقد تصرّف ضمن سياق خطابٍ ليبرالي وديمقراطي ومناوئ للفاشية والنازية أوسعَ بكثيرٍ على نحو واضح، شجّعه مفكرون وصحفيون مصريون. فهذه الخطاباتُ العامة المتعددة المعاني راسخةٌ في مجال مصرَ العام خلال الثلاثينيات، وبلغت ذروتَها في السنوات الأولى من الحرب العالمية الثانية[79]. وكان أحمد حسن الزيّات والرسالة، وأحمد أمين والثقافة، وسلامة موسى والمجلة الجديدة، وطه حسين ومحمد عبد الله عنان وتوفيق الحكيم ومحمد زكي عبد القادر وإبراهيم المصري وعلي أدهم وهدى شعراوي، مجرّدَ قلّةٍ من عشرات المفكرين

العامين الذين قادوا حملةً هجوميةً معادية للفاشية. وشاركوا في خوض خطابٍ مشابه، وتحويلِهِ إلى موقف قيادي في مجال وسائل الإعلام المطبوعة. وبالنسبة إلى هؤلاء المفكرين، كان «العصر الليبرالي» مهدّداً، لكنه لم ينتهِ عام (1939). وجاء اختباره الرئيسُ في ضوء اندلاعِ الحربِ، اللعبةِ المتعادلةِ «بين الديمقراطية والفاشية». وعلى أيّةِ حالٍ، ضمن هذه المجموعة من الحوارات المعادية للنازية، احتلّ العقاد موقعاً متميزاً في القيادة، وكانت ثلاثُ سماتٍ فريدةً للتلميح: أوّلاً الدائرةُ الانتخابية، منذ أواخر العشرينيات حتى الثلاثينيات، وخلال سنوات الحرب، رفض العقاد من خلال مئات المقالات، كما هاجم، النازيةَ وهتلرَ وتمييزَهما العنصري والدكتاتوريةَ، ولاسيّما الإمبريالية. ثانياً، مثّل قوةً حقيقيةً، وكان الصوتَ الرئيسَ المعادي للنازية في الحزبِ السعدي، أكبرِ حزبٍ في البرلمان المصري بين السنوات (1938 و1942)؛ لذلك كان صوته مشرّباً بالقوة السياسية المتماسكةِ. ثالثاً، كونه ليبرالياً معادياً للحتمية، فهمَ بوضوح أن المأساة المرعبةَ لهذه الحرب فرديةٌ، لم تستطعِ الاختباءَ وراء ظروفٍ أو أسبابٍ تاريخيةٍ حتمية؛ يوجد شخصٌ مسؤول عن هذه الحربِ الفاجعة مجسّدٌ في الشخصية الشيطانية لأدولف هتلر وفكرِهِ وعملِهِ. وبالنسبة إلى العقاد، هتلر المخطّطُ الكبيرُ للحرب، ويجب أن يتحمل مسؤوليةَ دمارِها ومجزرتِها اللذيْنِ لا سابق لهما. لذلك وجد العقاد أنه من الضروري دراسة شخصيةِ هتلر وإيديولوجيتِهِ وأنماطِ سلوكِهِ؛ لإظهار التهديد الكبير الذي فرضه على مصرَ والعالمِ العربي والإنسانيةِ كلِّها. وعلى الأقل في مصرَ، وَجدَ موقفُ العقاد المعادي للهتلرية جمهوراً مهتمّاً كبيراً، لا بين النخبةِ الواعية فحسب؛ بل أيضاً بين مجموعاتِ الطبقةِ المتوسطة العادية، وقطاعاتِ المجتمع المثقّف الأوسع.

* * *

الهوامش

1- حوراني (1983، الطبعة الثامنة عشرة 2008: 341).

2- المرجع نفسه، 326.

3- المرجع نفسه، 9-10.

4- المرجع نفسه، 6.

5- المرجع نفسه، 7.

6- المرجع نفسه، 7، وبشكل أوسع، 341-373.

7- طه حسين؛ «بين العدل والحرية»، الكاتب المصري، الجزء 3: 10 (تموز 1946): 189-204.

8- المرجع نفسه.

9- عواد (1986: 171).

10- لتمجيده عبقرية محمّد الإنسانية، اتُّهم العقاد بالهرطقة.

11- بخصوص سِيَر ذاتية مفصّلة للعقاد، انظر: سيرته الذاتية: أنا (القاهرة، 1964)؛ سماح (1974)؛ وج. بروغمان (1984: 121-138)؛ عواد (1986: 166-171).

12- العقاد (1929). من أجل تحليل موسّع لهذا الكتاب المهم، انظر: غرشوني (1999: 76-83).

13- لكتابات العقاد المعادية للفاشية والنازية في الثلاثينيات، انظر غرشوني وجانكوفسكي.

14- لمناقشة هذه بشكل أوسع، انظر غرشوني (2001: 1-26).

15- كان على فكرة رئيسة في الدراسة التاريخية التقليدية للحرب، المصرية وغير المصرية، أن تؤكّد وجود قوى الأقلّيات التي دعمت المحور. وعلى أيَّـةِ حالٍ، يدعم دليلٌ وتفسيرٌ تاريخيان جديدان وجهة نظر معارضة. انظر: غرشوني (201 4: 1-31، 219-241). والجدير بالذكر أن أوّل كتاب شامل حول مصر خلال الحرب، ونشر بالفرنسية

والإنجليزية معاً في القاهرة عام (1945)، أكّد أيضاً «حملة مصر ضد المحور» في الحرب. جين لوغول، مصر والحرب العالمية الثانية: الحملة ضد المحور في الشرق الأوسط، القاهرة 1945. تمّت ترجمة الكتاب، ومؤلّفهُ محرّرُ (La Bourse Egyptienne) في القاهرة، إلى اللغة العربية عام 1950. ولعدّة أسباب، تاريخية ومتعلقة بالدراسة التاريخية، أهملتِ الكتابَ رواياتٌ لاحقة عن مصرَ في الحرب.

16- من أجل مجموعتَي مقالات العقاد ومراجعاته وحواراته الإذاعية بعد وفاته، انظر: العقاد (1970 و1979).

17- العقاد (1940). حول تاريخ نشر الكتاب وخلفيته، انظر: عباس محمود العقاد، «موقف مصر من الحرب» في العقاد (1970: 225-231)؛ مقدّمة أحمد إبراهيم الشريف الموسّعة («العقاد والنازيّة»)، والخاتمة («كلمة خاتمة: العقاد بين التبرئة والاتهام»)، في العقاد (1979: 5-49، 79-95)؛ ياغنس (1990: 67-111)؛ وأمير العقاد (1970: 305-307).

18- العقاد (1940: 3-6، 217-223). انظر أيضاً: العقاد (1970: 225-231).

19- عباس محمود العقاد، «موقف مصر من الحرب» مقابلة في آخر ساعة رقم 526، 5 تشرين الثاني 1944، أعيد نشره في العقاد (1970: 226-230).

20- الأهرام، 3 حزيران 1940، 8.

21- الهلال، تموز 1940، 1082-1083.

22- غرشوني وجانكوفسكي (2010).

23- العقاد (1940؛ 8-44).

24- هيرمان راوشنينغ (1939، 1940). ترجم موسى حبيب كتاباً آخر تأليف راوشنينغ، Hitler Wants the World (لندن: مطبعة أرغوس؛

1941)، بعنوان هتلر يريد العالم، ونشرته مطبعة الجزيرة في بغداد عام 1941، وبطبعة ثانية عام 1942.

25- العقاد (1940: 3-15).

26- المرجع نفسه، 8-27.

27- المرجع نفسه، 10-27.

28- المرجع نفسه، 32، وبشكل أوسع: 32-35.

29- المرجع نفسه، 34-35.

30- المرجع نفسه، 10، 32-39.

31- المرجع نفسه، 63.

32- من أجل الفارق بين المثالية الدستورية وحكم القانون المطلق في ألمانيا القرن التاسعَ عشرَ، انظر: فصل ت. فيليب رقم 5.

33- العقاد (1940: 63-67).

34- المرجع نفسه، 68.

35- المرجع نفسه، 63-71.

36- المرجع نفسه، 64-66.

37- المرجع نفسه، 68-71.

38- المرجع نفسه، 67-68.

39- المرجع نفسه، 71-73.

40- المرجع نفسه، 40-73.

41- المرجع نفسه، 31، 46-62.

42- المرجع نفسه، 40-44، 111-117.

43- المرجع نفسه، 28-44، 63-73.

44- المرجع نفسه، 42-44، 46-74، 140-148.

45- المرجع نفسه، 76-148.

46- أرّخ العقاد لعمر هتلر خطأ، بأنه اثنتا عشرة سنة.

47- المرجع نفسه، 76-81، وبشكل خاص، 82-88.

48- المرجع نفسه، 85.

49- المرجع نفسه، 85-87.

50- المرجع نفسه، 84-88.

51- المرجع نفسه، 88-90.

52- المرجع نفسه، 98.

53- المرجع نفسه، 93-98، 106. انظر أيضاً: 91-94، 99-106.

54- المرجع نفسه، 89-90، 140-148.

55- المرجع نفسه، 111-132، 140-148.

56- المرجع نفسه، 128.

57- المرجع نفسه، 112-129.

58- المرجع نفسه، 147.

59- المرجع نفسه، 126-132.

60- المرجع نفسه، 127-132.

61- المرجع نفسه، 150.

62- المرجع نفسه، 49-51، 150-152.

63- المرجع نفسه، 151-155.

64- المرجع نفسه، 159، وبشكل أوسع: 150-161.

65- المرجع نفسه، 152-159.

66- المرجع نفسه، 158-163.

67- المرجع نفسه، 155-161.

68- المرجع نفسه، 155-157، وبشكل أوسع: 150-161.

69- المرجع نفسه، 154-161، وبشكل أوسع: 150-193.

70- المرجع نفسه، 155.

71- المرجع نفسه، 159-161، 192-193. انظر أيضاً: 196-209.

72- المرجع نفسه، 210-211. وهنا أعاد العقاد كتابة خطابه النصّي إلى البرلمان المصري (مجلس النواب) الذي ألقاه في أواخر كانون الأول (1938) في ردّه على اتفاقية ميونخ.

73- المرجع نفسه، 211-215. انظر أيضاً: 210-216.

74- المرجع نفسه، 217-223، وبشكل خاص، العقاد (1970: 11-203).

75- المرجع نفسه، 204-213؛ «موسوليني». نُشرت المقالة أصلاً في آخر ساعة، آب 1943.

76- العقاد، «هتلر وجحا»، في العقاد (1970: 214-219). نُشرت المقالة أصلاً في آخر ساعة، 30 تموز 1944.

77- العقاد، «انهزمت ألمانيا»، في العقاد (1970: 237-242). نُشرت المقالة أصلاً في آخر ساعة، 13 أيار 1945.

78- العقاد، «الفصل الأخير من كتاب كفاحي»، في العقاد (1970: 243-248). انظر المقالة الأصلية، عباس محمود العقاد، «الفصل الأخير من كتاب كفاحي»، الإثنين والدنيا (14 أيار 1945): 3-5.

79- للمزيد من التفاصيل، انظر: غرشوني وجانكوفسكي (2010)؛ وغرشوني (2012).

* * *

الجزءُ الخامسُ

المراحلُ الأخيرة للنهضة في منظور مقارن

-12-

الفكرانِ الهنديُّ والعربيُّ في العصر الليبرالي

س. أ. بايلي

نُشر كتاب ألبرت حوراني (**الفكر العربي في العصر الليبرالي**) قبل أكثرَ من خمسينَ سنةً. ومثلَ روجر أوين، عرفتُ حوراني في كلية سانت أنتوني، أكسفورد، في أواخر الستينيات، ودفعني إعجابي بعمله إلى محاولة تمييزِ بعضِ سماتِ الفكر السياسي العربي في أواخر القرن التاسعَ عشرَ وأوائلِ العشرين، ومقارنتِها مع نتائجي الخاصةِ حول الفكر الليبرالي الهندي في الفترة نفسِها[1]. والهدف هو إبداءُ بعضِ الملاحظات المقارنة الأولية في روح ما أصبح يدعى التاريخَ الفكريَّ العالمي. وحاول أسلوبُ العمل هذا تبنّيَ بعضِ منهجياتِ المؤرّخين الفكريين الأوربيين وتعديلَها. وفي الوقت نفسه، يسعى إلى تقديم سياقٍ أوسعَ لمجموع الدراسات الثقافية الحالية لتاريخ الأفكار في المجتمعات غيرِ الأوربية، وهو مثالٌ مبكرٌ بارز عمّا يقدّمه كتاب حوراني الفكر العربي[2].

ومع ذلك، يمرّ هذا المشروع فوراً في مشكلات فكرية. وبشكل خاص، يوجد خطرُ افتراضِ التأثير القوي للأفكار، ولاسيّما الأفكار التي تَعبُرُ من أوربا إلى بقية العالم، لمّا يكون ما نلاحظه في الحقيقة مجرّدَ إعادةِ إلقاءٍ، أو

رفضٍ، كما أشار غاندي، في عمله الكبير الأول (**الحكم الذاتي**) (Hind Swaraj[*])، إلى عائلتَي ميل وسبنسر من أجل رفضهما فحسب. والأفكارُ الشائعةُ في الفكر السياسي الأوربي، التي تمّ التنافسُ من أجلها وتعريفُها بشكل سيئ، كان يُعاد تشكيلها غالباً، وتُسحق، و«تُفكك» (بتعبير ديبش تشاكرابارتي)، أو تُرفض، في ضوء «عوالمِ الحياة» والإيديولوجياتِ المتراجعة للثقافات التي تلقتها. واهتمامُنا «بالعولمة» والتحرّكِ والتواصلِ والمقارنة في خطر أحياناً من حجبِ حقيقةِ أنَّ بعضَ الأفكار، وما أدعوه «الممارساتِ الجادّة» كانت غيرَ متناسبة، ولا راسخةٍ، ولا مترابطةٍ[3]، وكما لوحظ، ولاسيّما من حوراني نفسه، أنّه ربّما كان أكثر حماساً في كتاب (**الفكر العربي**) من أن يجد أصداءً للإيديولوجية الأوربية لدى المفكرين الذين ناقشهم، وكتب عنهم، أقلَّ من الذين أبعدوا أنفسهم عنِ التقليد الغربي الكلاسيكي عبر الاستشهاد بالأفكار الإسلامية[4]. وتصبح مشكلاتُ القياس والمقارنةُ والتواصلُ أكبرَ طبعاً حين يتعلق الأمر بثقافتين غيرِ أوربيتين لكنّهما تحت الهيمنة الاستعمارية.

وتنشأ مشكلةٌ تصوريةٌ ثانية من العلاقة بين التاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي، من جهة، والتاريخ الفكري وتاريخ الفكر السياسي، من جهة أخرى. وفي الماضي بدا أحياناً أن التاريخَ الفكريَّ شكلٌ منعزلٌ ومتفوّقٌ من الدراسة، وغيرُ مرتبطٍ بأحوال الناس اليومية. والصعوبةُ المماثلةُ لهذا هي دعمُ التاريخ الأوربي، فهو يقدّم معنًى أقلَّ في السياقات التي دمرها التمييزُ العنصري والفقرُ والحروب الاستعمارية، مثلِ الهند، أو ما بات معروفاً لاحقاً باسم «العالم العربي». ومع ذلك، للأفكار قوةٌ، ومحاولاتُها لربط تحليلها بالتاريخ الاجتماعي أوِ الاقتصادي يجب ألا تؤديَ إلى تحوّل أيٍّ من

(*) الحكم الوطني الذاتي، كتاب من تأليف مهاتما غاندي، صدر عام (1909) تحت عنوان (Hind Swaraj or Indian Home Rule). (المترجم).

هذه المفاهيمِ التاريخية المنهجية إلى الآخر. وعلينا التفكيرُ في «المجال»، كما يبدو، بين «الأفكار» و«المجتمع» حتى يخترقَ أحدُهما الآخرَ بعمق[5].

وأخيراً، في هذه الحالة الخاصة، يبقى مجالُ الفكر السياسي الهندي والعربي، في «العصر الليبرالي»، أوسعُ من جعل المقارناتِ والتبايناتِ انتقائيةً، على أقلِّ تقديرٍ. وما دعاه حوراني بالفكر العربي هو في الحقيقة مفهومٌ حديثٌ نسبياً. وناقش هو وأغلبُ مَنْ جاء من الكتّاب بعده، بنشاطٍ، ضمن سياقٍ أوسعَ من إيديولوجياتِ الحكمِ والإصلاحِ العثمانية التي تأثّرت جداً بمركزية الدولة في القرن التاسعَ عشرَ. وفي الوقت نفسه، كانتِ التقاليد الخاصة للفكر السياسي المسيحي السوري والمسيحي القبطي موجودةً خلال الفترة، مستعملةً كلّاً من التفسيرِ التوراتي وأفكارِ التقدمِ المستمدّة بشكلٍ مباشر أكثرَ من مصادر أوربية. وأنا أشير هنا إلى شخصياتٍ مثلِ شبلي شميّل وفرح أنطون، على سبيل المثال[6]. وتفاعلت هذه بطرق معقدة مع الأفكار السياسية للكتّاب المسلمين المصريين، وهمُ الهدفُ الرئيس للمقارنة في هذا الفصل. وكان «الفكرُ العربي» المسلمُ نفسه، طبعاً، متنوعاً، ويعكسُ خلافاتٍ مذهبيةً بين مدارسِ القانونِ المتعددة والمشاريعِ السياسيةِ المختلفة. وإلى أيِّ مدًى، في الحقيقة، أمكنَ حسبان الكتّاب اليساريين، في الأربعينيات والخمسينيات، الذين تنقلوا عبر صفحات حوراني، إمّا «عرباً» بعيداً عنِ اللغة التي كتبوا بها، وإمّا «مسلمين»، بأيّ معنىً دقيقٍ جداً؟

وفي حالة الهند، من الصعب أيضاً تقويمُ المجالِ الواسع للأفكار السياسية الهندوسية والسيخية والهندية والإسلامية خلال أكثرَ من قرن. فكان مفهومُ «الهندوسية» نفسه، كونه ديناً عاماً، تطوّراً متأخّراً، يعكس ظهور ما أدعُوهُ بالمبشرين المناوئين للهندوسية، مثلِ سوامي بيكانوندو، على مرحلة غربية، بدلاً من أيِّ توحّدٍ مذهبيٍّ متطورٍ في الهند. وعلى أيَّـةِ حالٍ، سأناقش أن المسلمين الهنودَ أنفسَهمْ، والمنقسمين داخلياً بطرق معقدة جداً، كانوا ربّما متأثرين بالفكر «الهندوسي»، والعلمانيةِ الغربية، والقانونِ الإنجليزي

العام، أكثرَ من معاصريهمْ في الشرق الأوسط. ومع ذلك، ظهرت حركاتٌ تقليدية مثلُ جماعة التبليغ (Tabligh-e Jamaat)[*] في أواخر سنيّ استعمارِ الهند، لتتطابقَ، بشكلٍ أخفَّ، مع الإخوان المسلمين. وفي المنطقتين كلتيهما، أصبحت هذه الحركاتُ علناً أكثرَ نشاطاً في الأزمنة الحديثة.

ومع ذلك قد تنتج المقارنة، على مقياس هذا الفصل، رؤىً مثيرةً. وبقراءةِ مقدّمةِ حوراني لطبعة **(الفكر العربي)** عام (1983)، يتّضح أن بعضَ الفرضياتِ العامةِ أثّرت في كتابة الدراسة التاريخية الشرق أوسطية والهندية خلال الجيل الأخير، وأن بعض هذه القضايا تظلّ موضعَ اهتمام اليوم. ولاحظ حوراني، على سبيل المثال، أنه ألّف كتابه في أعقاب الاندفاع الأوّل للاستقلال في العالم العربي، وأنه عكس ميلاً لرؤيةِ أنَّ مفاهيمَ الليبرالية والقومية قابلةٌ للتبادل عملياً. وكانت هذه الحالة، لفترة طويلة، في الكتابة التاريخية الهندية أيضاً. وفي الواقع، كانتِ الأفكارُ الليبرالية حول الازدهار البشري، في آن واحد، أوسعَ، وفي الوقت نفسه، أكثرَ تحديداً من «القومية» في اهتمامهما بالبشرية؛ بل أيضاً بالإنسان وحقوقه؛ لذلك يجب عدمُ دمجِ المفهومين كلياً.

وكان منتقدو حوراني وطلابُهُ يتصارعون مع فهم ذرائعي جداً للأفكار السياسية في الستينيات والسبعينيات. وبدا أن إيلي قدوري، بشكل خاص، يعتقد أن الإيديولوجية، بالنسبة إلى أنصار حوراني مثلِ الأفغاني أو عبده، مجرّدُ قناعٍ للكسب المادي أوِ المصلحةِ الشخصية البحتة[7]. وكانت هذه

(*) أو جماعة التبليغ والدعوة، وهي جماعة إسلامية خصّصت نفسها للدعوة والزهد في الدنيا، ويعتمد أسلوبها على الترغيب والتأثير العاطفي، وبدأت دعوتها في الهند (دلهي)، وانتشرت في معظم البلدان العربية والإسلامية. تأسّست عام (1926)، وقامت على أمرين اثنين: تبليغ الدعوة الإسلامية لمن لم تبلغه الدعوة، ودعوة المسلمين إلى الصلاة لكونها عماد الدين. وهذه الجماعةُ، وإنِ اتسعتْ، ليس لها ناطق رسمي أو ممثّل أو زعيم. (المترجم).

الفكرة تنعكس في «مدرسة كمبردج القديمةِ» لكتابة التاريخ الهندي لدى أنيل سيل[8] وطلابِه، وشاركتُ فيها مرّةً بشكل عام في الفترة نفسها. حتى إنّ المؤرّخَ والمفكرَ الهندي الرائع، إيريك ستوكس، الذي يئس لاحقاً من عمله حول النفعية الإنجليزية والهند، رفضها كونها سجلاً «لموظف يتحدث مع آخرَ»[9]. وهذا النوع من الذرائعية شجبه لاحقاً تابان رايشاودهوري، الذي درس عصر نهضة البنغال، في القرن التاسعَ عشرَ، بكونه «سياسةً بهيمية»[10]. وفي الوقت نفسه تقريباً، دحض حوراني، على نحو مهذّبٍ، نقد قدوري لعمله، كما يُلاحظ روجر أوين في الفصل الأول من هذا الكتاب[11]. حتى الآن، نسمع أحياناً أن دراسة «التقدّم الاجتماعي» أهمُّ من تاريخ الأفكار. ومع أن التهكمَ السياسي والماديةَ التاريخية، بأشكال مختلفة، بهيميةٌ متنوعةٌ، فإن مؤيديهما يعتمدون على كليهما غالباً. وعلى الرغم من أن الأفكار كانت «أفعالاً خطابية» في المجتمع، عكست «الممارساتُ ذات المغزى»، كما أدعوها (مسيرة غاندي المريرة أو قَسَم المهدي للصلاة في القاهرة وإسطنبول، على سبيل المثال)، تمثيلَ الإيديولوجية أيضاً. وحان وقت التخلّي عن هذه المانوية(*) الفجّة بين «الأفكار» و«العواملِ الاجتماعية».

وفيما يأتي، أريد مناقشةَ بعض التناظرات والتشعّباتِ الرئيسة بين الفكرينِ الهندي والعربي في أواخر القرن التاسعَ عشرَ وأوائلِ العشرين. وأحاول إبرازَ القضايا التي تحتاج إلى استقصاء بدلاً من تقديم استنتاجاتٍ جازمة. وسيجعل نقصُ تمكّني اللغويُّ من الحالة العربية ذلكَ مستحيلاً، لكنني سأناقش القضايا الآتيةَ: أولاً، ظهورُ النظرية التاريخية الطويلة الأمد في هذين المجتمعينِ كليهما إلى جانب حوار عنِ الديمقراطية الأصلية، أو على الأقلّ استشارةُ السلطة السياسية؛ ثانياً، المراحلُ التي أُقصِيَ عندها الفكر الليبرالي

(*) نسبة إلى عقيدة أو فلسفة ثَنَوية دعا إليها ماني الفارسي (216 - 276 م)، قِوامها الصراع بين النور والظلام. (المترجم).

الكلاسيكي، ما أدعوه «مبدأُ الخلود» في الحالتين الهندية والعربية كلتيهما؛ ثالثاً، قضيةٌ ذاتُ علاقة: النزاعُ ودمجُ الشريعة والقانون؛ وأخيراً، سأناقش الأصولَ الإيديولوجية للديمقراطية الهندية، وأقارنُها باستمرار الحكم المتسلّط، حتى فترة حديثة جداً، في معظم العالم العربي. ومن جديد، المقارنةُ الأساسيةُ هنا بين الفكر العربي، ولاسيّما التنوّعَ الإسلامي المصريَّ الحديث، والفكرُ الليبرالي الهنديُّ، ولاسيّما تنوّعَهُ «الهندوسيَّ» الحديث. وعلى أيَّةِ حالٍ، إنني أدرك أن كتاب حوراني **(الفكر العربي)** ترسّخَ في سياق نقاش عثماني أوسعَ بكثير حول التاريخ والحداثة، تمثّلت فيهما أصواتٌ مسيحيةٌ آشوريةٌ ومسيحيةٌ قبطية ويهوديةٌ. وكان بعضُ نقاشهم أقربَ إلى نقاش الهنود الليبراليين من نقاش المفكّرين المسلمين الناطقين بالعربية. وعلى أيَّةِ حالٍ، من الصعب إنكارُ أن المواقف المهيمنة أعلنَها، على المدى الطويل، إيديولوجيون مسلمون مثلُ جمال الدين الأفغاني (توفي عام 1897)، ورشيد رضا (توفي عام 1935)، ولاحقاً حسن البنّا (توفي عام 1949).

المسار التاريخاني:

إحدى السمات المشتركة لجزء كبير من الفكرينِ الهندي والعربي، خلال القرن التاسعَ عشرَ، مثلِ الفكر الأوربي المعاصر أيضاً، ما دعاه ج. ج. إيغرز وآخرون «النظريةَ التاريخانية التطوّرية»؛ أي إحساسٌ أخلاقيٌّ وتطوريٌّ وساكنٌ نسبياً بالماضي، تكون فيه الحضارات متعلقةً بالتقدّم عبر الزمن وفقاً للسمات الاجتماعية الموروثةِ والأساسية(12). وعلى أيَّةِ حالٍ، في هذه المجتمعات الآسيوية والشرق أوسطية، من المعتقد، على نطاق واسع، أنه من الضروري العودةُ إلى عصرٍ نقيّ من النبوّة، أو (Dharma) للمضي قدماً نحو مستقبلٍ أفضلَ.

كانت هذه النظريةُ التاريخانية، في آنٍ واحد، عميقة جداً تاريخياً، ومشبعة أيضاً بإحساس بالمكان. لذلك، على سبيل المثال، تتبّع القوميون الأوربيون عظمتَهمْ إلى الملوك السكسونيين، أوِ الأعداءِ الألمان للرومان،

ورأى الليبراليون الأوربيون بذورَ الحكم التمثيلي متأصلةً في أثينا كلايسثينيز، أوِ الجمهورية الرومانية. وبالمقابل، رفض كاتب هندي، في عشرينيات القرن التاسعَ عشرَ، وهو رام راز، فكرةَ أنَّ الهندسة المعمارية الهندوسية مستمدةٌ من أصول يونانية أو مصرية، وأصرّ على أنها تطورٌ محلّي جرى على التربة الهندية، وأن وجود أيّ تشابهٍ يعكس حقيقةَ أن «الحاجاتِ البشريةَ» نفسُها تقريباً في كلّ مكان[13]. وتتبّع مؤلفون هندوس آخرون أصلَ الأشكال الاجتماعية والسياسية الهندية بثبات إلى أيام الملوك الهندوس القدماء؛ بل إلى الحاكم البوذي أشوكا في بعض الحالات.

وثمّة تناظرٌ مباشرٌ مع الفكر المصري المعاصر، كما استكشفه حوراني ولاحقاً عبد الله العروي[14]. وكتب مفكرٌ، مثلُ رفاعة الطهطاوي، الذي عَدَّه حوراني أحدَ أقطاب الجيل الأول من الليبراليين العرب، عن ماضي مصرَ المجيدِ تحت حكم الفرعون سيسوترس، عند بناء قنواتٍ كبيرةٍ لجعل الأرض خصبة[15]. وعلى نحو ضمني، مشاريعُ محمد علي للتحديث أمثلةٌ معاصرةٌ عن هذه الكفاية السياسية الواعدة. وكان المثال الأبرز للبحث عن الأصول البعيدة، طبعاً، العرضَ الأول لأوبرا فيردي «عايدة» في دار أوبرا القاهرة بمناسبة افتتاح قناة السويس. وبرهنت أمنية الشاكري كيفيةَ تحويل مفكرين قوميين لاحقين هذه العاطفةَ التاريخانيةَ، بشكل محدّد، إلى حقول معرفية مصرية لوصف الأعراق البشرية، ودراسةِ الأجناسِ البشرية، والجغرافية وعلم الاجتماع، ولاسيّما بعد عام (1910)[16].

ومع نهاية القرن التاسعَ عشرَ، أعاد تقبّلُ داروين تكوينَ النظرية التاريخية التطوّرية بشكل علمي أكثر. وكان أغلب المفكرين الليبراليين الهنودُ مرتاحين للداروينية -حتى الداروينيةُ الاجتماعيةُ. واستطاعوا إحياءها بسهولة أكثرَ من مدافعين مسيحيين قاوموا قصةَ الخليقة وقدسيّةَ المسيح. ووجدت النصوص الهندوسية القدسية الفيدانتية، وعقلانية مجتمع آريا سَمَج النبيل والشكل الهندوسي للتصوّف أنه من السهل نسبياً غضّ النظر عن جذرية مفهوم الانتقاء

الطبيعي. وأكّد أحدُ الصوفيين الهندوسُ أن التعاليم المقدّسةَ للهندوس «تتفق كليّاً مع فكرة التطور الاجتماعي». ولم تكن نصوصُ الفيدا الهندوسيةِ القدسية، وأدبُ بوراناس الهندوسي القدسي، قصصاً قدسية فعلاً؛ بل سجلاتٍ للتغيير التاريخي. وفي الهند، كما عبّر كاتبٌ آخرُ، «لم تكنِ اكتشافاتُ العلم الحديث ستتعرّض أبداً لتحدي التحامل الديني... فالدين ليس مجرّدَ مسألةِ عقيدة لدى الهندوس... فنحن نهتم بالنقد في أمور الدين، ونتحدى قضايا الخلاف. ونحبّ النقاش، ونشجّع التأمّل»[17].

وفي العالم العربي أيضاً، كان للداروينية تقبّلٌ خفيف نسبياً على الأقل حتى منتصفِ القرن العشرين. ولم يكن جمال الدين الأفغاني مقتنعاً، لكن مروة الشاكري بيّنت كيف كان مفكرون، مثل حسين الجسر (توفي عام 1909)، وهو صوفي سوري، قادرين على ربطِ الأفكار العلمية بالمصادر الدينية وتفسيرِ القرآن لصوغ شكل من الداروينية يظلّ يعترف بخليقةٍ أصليةٍ من الله[18]؛ بل قام تلميذ الجسر، رشيد رضا، الذي كان متشدّداً حول الأمور المتعلقة بالإسلام والسياسة، باستعمال هذا التفسير لتفادي مسألة التطوّر. وفي فترة حديثة جداً فحسب، كان مؤيدو الداروينيةِ في العالم العربي خاضعينَ لرقابة المحاكم الدينية ومتّهمينَ بالكفر.

ولم يكن أسلوبُ التفكير هذا، الذي رجع بعضُهُ قبلَ عصر النبي محمدٍ والعروبة إلى مصرَ الفرعونيةِ، مجهولاً بين المفكرين المسلمين الهنود[19]. ولمّح بعض علماء القرن الثامنَ عشرَ الهنود المسلمين إلى أنّ الإلهين الهندوسيين، راما وكريشنا، كانا مبشّرين بالأنبياء، وهي حركةٌ أثارت عداء العلماءِ الأكثر تشدّداً في مدرسة معاصرِهِمْ شاه وليّ الله[20]. وبينما يتضح تأثير الاستشراق وعلم الآثار البريطاني والفرنسي في المنطقتين كلتيهما، يجب ألا نقترح أن هذا البحثَ عن ماضٍ تاريخي متطوّر مجرّدُ «محاكاةٍ» للغرب. وأراد مفكرو بلاط إمبراطور المغول أكبر، في القرن السادسَ عشَرَ، شرعيةً إمبريالية لملوكِ الهندوس السابقين وكتبِهِمُ المقدسةِ. والكتّاب

المصريون، قبل الغزو النابليوني بفترة طويلة، لمّحوا أيضاً إلى الماضي الفرعوني باعتزاز، وزعم سادتُهمُ العثمانيون الكبارُ نسبَهمْ إلى الحكّام الرومان والبيزنطيين، وتتبّع الكتاب المسيحيون اللبنانيون نسبَهم إلى الفينيقيين[21].

واتخذ هذا الاستشهادُ بالوطنية العميقة شكلاً خاصّاً في الفكر السياسي الليبرالي المبكّر في المنطقتين كلتيهما[22]. وأحدُ الموضوعات الرئيسة في كتابي (**استعادة الحريّات**) هو الخطاب حول الديمقراطية الهندية الأصلية، الذي زعم الليبراليون رؤيتَهُ في تاريخِ هيئةِ أساسِ الحكم الذاتي (panchayat) أو (sabha) التمثيليةِ المحلية. وزعم كتّاب هنودٌ، مثلُ راموهان روي ورام راز، أن هذا الشكل الدستوريَّ كان موجوداً منذ الأزمنة القديمة، ومع أن الاستبداد الإسلامي أفسده، كما أضعفتهُ شركةُ الهند الشرقية، استمرّ طويلاً حتى الوقتِ الحالي. ودعم هذا زعمهمْ بأن الهنود لم يحكمهمْ أبداً الطغاةُ فحسب، كما أكّد موظفو شركةِ الهند الشرقية والمستشرقون. ولذلك، فالمطالبُ الهندية بالتمثيل في المؤسسات المدنية، أو في هيئاتِ المحلّفين الاستعمارية الكبرى، على سبيل المثال، شَرَّعَها التاريخ. وطوّر راموهان روي نفسُهُ فكرةً أدقَّ، أوجدت سابقاً «دستوراً هندياً قديماً» وازنَ بين العناصرِ المختلفة للدولة: البراهميين والمحاربين والتجارِ والكادحين[23]. ودمّرت هذا الدستورَ الحربُ الأهلية والاستبدادُ الإسلامي والبريطاني، لكنّه أصبح ناضجاً لتجديده تحت حكم البريطانيين، الذين كانوا محظوظين، لكنّهمْ مجرّدُ حكّام مؤقتين للهند.

وأصبحت فكرة «الدستور» مجازاً فكرياً عالمياً في أوائل القرن التاسعَ عشرَ، طبعاً[24]. ومثّلت تسويةً بين فكرةِ «الشعب»، التي اندفعت في عالم السياسة عام (1789)، وثانية عام (1848) والحاجةِ للنظام والمُلكيةِ وشرعيةِ الحكّام. وبالاستشهاد، ثانيةً، بتمثيل موسيقي لهذا المفهوم، شهدت أوبرا ريتشارد فاغنر المبكّرة، رينزي (1840)، المُعَدّةُ في روما القرونِ الوسطى

والجمهوريةِ، البطلَ، رينزي، يتوسّل إليه المواطنون لاستلام السلطة لصالحهمْ بنوعٍ من دستور جون لوك.

وكانتِ الدستورية في الهند والبلاد العربية مُشَرَّعةً فكرياً من جديد وفق أشكال محلية. وسطا راموهان على نصوص فيدا، وابتكر كلمةً جديدةً «للدستور» من المصطلحات السنسكريتية، للتعبير عنه. وفي الشرق الأوسط، مع رغبة الليبراليين في فرض حدودٍ على سلطات السلاطين والخديويين، لمّحوا أحياناً إلى مفهوم الشورى، التجمّعِ الأصليّ لعباد الله في الإسلام المبكّر. ولمّا تضمّنتِ الشورى سمةً تمثيلية محدودة فحسب، استعملها بعضُ الكتاب لنقد البرامجِ الأكثرِ استبداداً لسياسيِّي التنظيمات[25]. واستناداً إلى حوراني، يُلاحظ توماس فيليب، في هذا الكتاب، أن نوعاً من الحوار الدستوريِّ تأسّس في تونسَ خلال ستينيات القرن التاسعَ عشرَ. وأُنشئ على فكرةِ التمثيلِ المحدود وحمايةِ الرعايا من الظلم، ودرجةٍ من المساواة بين المسلمين وغيرِ المسلمين[26]. والتمس الأميرُ العثمانيُّ المنفي، مصطفى فاضل، السلطان العثماني من أجل إصدار دستور عام (1866). وناقش بأن هذا متفق تماماً مع تقليدِ الحكومةِ العثمانية وسمةِ الحداثةِ بين الدول الأوربية[27]. ووصلت نسخٌ إلى إسطنبول، وأُعيدتْ طباعتُها لاحقاً في القاهرة عام (1897). وخلال الاحتلال البريطاني لمصرَ، ابتكر السلفيُّ الإصلاحي البارز، محمد عبده (توفي عام 1905)، دستوراً تمثيلياً.

ونشاهد هنا كلّاً من الليبراليين الهنودِ والعربِ ينظّمون نوعاً من التمرّد المعرفي ضد العلاجات المزيّفة للإمبريالية الليبرالية كما استكشفها في سياقاتٍ مختلفةٍ عُدَي مهتا وجنيفر بيتس وسوزان مورس[28]. وهذا النمطُ من الفكر، في عبارةٍ أخرى من عباراتِ ديبيش شاكرابارتي المُعبّرة، نفى الشعوبَ غيرَ الأوربية إلى «غرفةِ انتظار التاريخ» حتى يتعلّموا فنونَ المجتمعِ والتمثيلِ المدنيينِ. وفي فكر هنري مين، الذي كرّره الحكّام عبر الإمبراطوريةِ البريطانية، واللورد كرومر في مصرَ، الأنظمةُ السياسيةُ المحلية، أوِ المجالسُ

القروية، منظماتٌ بدائيةٌ، تمثل أدنى درجة من الفساد فحسب[29]. وبالمقابل، امتدحتها أجيالُ الشخصياتِ العامة العربيةِ والهنديةِ المبكّرة بكونها مؤسّساتٍ متطوّرةً قوّضها الغزوُ الأجنبي، والهيمنةُ الأوربية الأحدث، ويمكن إعادة إنشائها بسرعة كونها ممثلةً للتفويض الشعبي.

الحكم الملكي وتجسيداتُهُ:

وبقراءة حوراني، على أيَّـةِ حالٍ، وكتّاب لاحقينَ حول الفكر السياسي الإسلامي، أتساءل إن لم يوجد بعضُ الاختلافِ المبكّر جداً هنا (نظرياً على الأقل) بين السلطةِ وشرعيةِ السلطان، أوِ الخديوي؛ بل حاكم عسكريٍّ متجدّدٍ في الحالة العربية/الإسلامية والحالة الهندية. ويبدو أن حوراني نفسَهُ يناقش أن الحاكم في النهاية هو الذي منحه اللهُ ونبيُّهُ السلطةَ. وكان من الممكن لممثلي الشعب والأدباء والعلماء تقديمُ نصيحةٍ، لكن هذه النصيحةَ لم تكن ملزمةً أبداً. ولاحظ مالكولم كير، أحدُ طلاب حوراني، أن محمّد عبده الليبراليَّ تحدث عنِ الشريعة «بأنها تصف القوانينَ الاجتماعية بشكل عام وبالتفصيل معاً»[30]. وبالمقابل، يبدو أن الأخلاق «الإسلاميةَ» أوِ الأدبَ الأخلاقي في الهند، توحي بأن الأتقياء والمتعلمين لهم دورٌ أسمى في ترسيخ معيشةٍ وحكومةٍ سليمتَينِ. وبشكل مماثل، كتب عزيز العظمة في عمله **(المَلَكيّة الإسلامية)** حول ارتباط المفكرين الليبراليين في العالم العربي بالمثل الأعلى للسلطنة العثمانية، أو مناصبِها شبهِ المَلَكِيّة مثلِ الخديوية[31]؛ بلِ استمرّ هذا بعد إلغاء أتاتورك المنصبَ. وبقيتِ المَلَكيّة، مع ذلك، في مصرَ حتى عام (1952)، وفي العراق بضعَ سنواتٍ، واستمرت في الأردن، ولا تزال مهيمنةً في الخليج.

وفي الفكر الهندوسي، والفكر المستمد من الهندوسي، كان الحاكم، ربّما، أقلَّ مركزية عمّا في الشرق الأوسط، لا لأنه زعيمُ الإخوة، وهم إخوةُ نظائرِه المقربين فحسب؛ بل أيضاً لأنه لم يوجد كتاب مقدسٌ، أو تقليدٌ وحيدٌ، يمنحهُ هذه السلطةَ المطلقةَ. وفي معظم الشرق الأوسط، طبعاً،

استمرّتِ الأنظمةُ المَلَكِيّة، واستطاع البريطانيون كسبَ الزعماء العشائريين، لكن العديد منها احتفظتْ بشرعيتها بعد فترة طويلة من المرحلة الاستعمارية. وفي الهند، كسح المؤتمر الأمراءَ الحاكمين والنوّابَ بصعوبة قليلة بعد عام (1947). ففي الهند الهندوسية، كان الكثير من السلطة الروحية يعهد بها للبراهمان(*)، والذي كان تجسيداً فعلياً للتقوى لا مجرّدَ مُفَسّر للقانون أوِ الشريعة كما كان العلماء. ومن المدهش، أيضاً، كيفيةُ ظهورِ معاداةِ المَلَكيّة بشكلٍ مبكّر، وهي في الحقيقة نوعٌ من الحكم الجمهوري، في الهند بالمقارنة مع الشرق الأوسط. ولا يمكن أن يكون هذا نُسب كليّاً إلى انتخابِ البريطانيين للأمراء الهنود، والازدراءِ الناتج لهم بين الوطنيين؛ لأن شيئاً مماثلاً حدث في مصرَ.

ولم يكنِ الحكمُ الجمهوري مجرّدَ نتيجةِ سياسةٍ لنهايةِ الإمبراطورية في المنطقتين، لكنّه عكس ازدواجيةً هنديةً أبكرَ بكثير حول الحكم المَلَكيّ ومكانتِهِ المقلّصةِ معنوياً. وفي الحقيقة، كان مفكرٌ مسلم هندي، مثلُ أمير علي (ومن السخرية أنه نفسَهُ من نسلٍ شيعي)، أحدَ المدافعينَ الأوائلِ عنِ الخلافة-السلطنة في أوائل العشرينيات. لكن الالتزام الهندي بالمَلَكيّة كان أضعف على الأسس الإيديولوجيةِ والسياسيةِ. وامتدح غاندي الشابُّ الولايات الأميرية في الهند لتأسيس هيئاتٍ تمثيليةٍ محليّةٍ، على عكس الحالة في الهند البريطانية. ودعم حاكمٌ مثلُ ساياجي راو الثاني في بارودا سرّاً المتطرّفَ القوميَّ والبراهميَّ بال غانغادهار تيلاك[32]. ومع ذلك، نظرتِ النخبةُ الليبراليةُ والقوميةُ، على نطاق واسعٍ، إلى الأمراء على نحو سلبي. ولما انتصر الحكمُ الجمهوري في الهند، كان زعماءُ المجتمعِ المدني من الطبقة الراقية، إلى حدٍّ كبير، همُ الذين تولَّوْا الحكمَ، لا حكّامَ دولةِ الحزبِ الواحدِ الجدد ذوي النزعةِ العسكرية في العالم العربي.

(*) أحد أفراد طبقة الكهنوت العليا، أو مثقف من أبناء الطبقة العليا في الهند. (المترجم)

الشريعةُ ومبدأ الأذى:

وهنا، مع الأخذ بالحسبان العلاقةَ بين القوة الدينية والسلطة السياسية، يمكن أن نشير إلى مبدأ ميل حول «الأذى» الذي أذكره في مقدّمة كتاب **(استعادة الحريات)**. وأستعمل هذه الحجّة الكلاسيكية نموذجاً لكي أقيس بِهِ الفكرَ الليبرالي الهندي. فالتدخّلُ الاجتماعيُّ بأعمال الآخرين، كما اعتقد ميل، ملائمٌ حين يقومون بأذًى فعلي، كما في حالة العنفِ الجسدي أوِ السرقة، مثلاً. لكن التدخّلَ لا يمكنُ حصولُهُ على أساس أنّنا لا نحبّ ما يفعلُهُ الآخرون. فنحن لا نستطيع منعَ الكحول، مثلاً، لأن السُّكْر، وفق الآخرين، انتهاكٌ لما دعاه ميل «الحقوقَ الاجتماعية»، ورفضَ هذا كلياً: «إن مبدأ قبيحاً جداً أخطرُ بكثير من أي تدخّلٍ فردي بالحريّة؛ لا يوجد انتهاكٌ للحرية لا يمكن تبريره»[33]. ويمكن مقارنة هذا مع ما أدعوهُ «مبدأ الخلود» الذي نجدهُ في الإسلام والهندوسيةِ والبوذيةِ؛ بل أيضاً في أوربا المسيحيةِ. لذلك، مثلاً، شعرَ الهندوسُ التقليديون بأن ذبح الماشية سبَّبَ أذًى فعلياً؛ لأنه انتهك حقّ الروح بالانتقال مِن انبعاث إلى آخرَ، لكون البقرةِ على مستوًى عالٍ في سلّم التطوّر القدَريّ الروحي. كذلك، سبّبَ غناءُ أغانٍ بذيئةٍ خارج المساجد، أو شتمُ النبي، أذًى فعلياً لنظام الحياة القدسي.

وناقش الفلاسفة الجددُ طبعاً معنى «الأذى» غالباً، وانتقدوا موقف ميل بطرقٍ مختلفةٍ، لكنها بالتأكيد الحالةُ التي قَدّرَ فيها كل من الهندوس والمسلمين مفهومَ الحقوقِ الاجتماعيةِ مقابلَ المبادئ الأخلاقية والساميةِ، وطرحوا أنظمةً زمنيةً مختلفة أيضاً؛ فيمكنُ القول إن «أذًى» حصل. وفي الهند، أدّى هذا غالباً إلى ممارساتٍ جرى منعُها؛ لأنها سبّبتْ «إساءة» إلى مجتمعٍ أو آخرَ. وأقرّ المؤتمرُ الوطني الهندي هذا عام (1885) الموافقةَ على عدم مناقشة أيّ قضيةٍ، إذا سبّبتْ إساءة إلى أكثرَ من ثلثي أيِّ «مجتمع» ديني. وفي فترة حديثة تماماً، تمّ منعُ ظهور سلمان رشدي في مهرجان جايبور الأدبي على أساس أنه سبّبَ إساءةً إلى المجتمع الإسلامي.

ويظلّ هذا حقيقياً عبر العالم الإسلامي في الهند وأفغانستانَ والشرق الأوسط في العصر الليبرالي، ولا يزال حقيقياً اليوم. ويحتاج المرءُ إلى التفكير فحسب بنتائج إحراق القرآنِ في القاعدة الجويّة الأمريكية في باغرام. وعلى أيَّـةِ حالٍ، إن أيَّ عملٍ خطابي أو ممارسةٍ ذاتِ مغزىً يُنتجانِ إساءةً إلى كلمات النبيّ ورسالتِهِ وشخصِهِ، تقدّم، ربّما، الأمثلةَ الأكثرَ تطرّفاً لاستبعاد مبدأِ الخلود مبدأ ميلِ حول الأذى. وأيّةُ مجموعة ضمن المجتمع الإسلامي تنكر أن النبي محمداً مَثّلَ «نهايةَ النبوّة»، أو يُعتقَدُ أنها تنكرها، كانت هدفاً محدّداً للإدانة والإقصاء. وفي الهند البريطانيةِ والهندِ وباكستانَ، يُعدُّ الأحمديون، الذين يُعتقد أنهمُ افترضوا مجيءَ أنبياء بعد محمّدٍ[34]، مثالاً جيداً، وفي الشرق الأوسط مجموعاتٌ مثلُ الإسماعيليين والدروزِ والعلويين موضعُ شكٍّ أحياناً حول هذا «الانتهاكِ» للحقيقة الدينية. وكانت إهانةُ الآلهة تثير العنفَ والقمع غالباً في الهند. ولكن، لمَّا كان لا يوجد إلهٌ واحد أو نبيٌّ أخير لم يصبح هذا مقياساً أبداً، وحين بدا أن كاتباً هندياً بريطانياً يسيء إلى الإلهِ رام في الستينيات، ومنعتْ حكومةُ الهند الكتابَ، غضب ك. م. بانيكار، وهو مفكر بارز[35]، وأشار إلى وجود تقليدٍ كبير و«ليبرالي» من السخرية وانتهاكِ الآلهة على شكل تجسيدات، ولاسيّما في جنوب الهند. وكان بانيكار مهتمّاً سابقاً بخطرِ أنْ يصبحَ الرأيُ العام قسرياً، و«إحيائياً» بشكل خاص، وأنشطةً لِمَا دعاه «مبشري التخلّف». والمثير للاهتمام أن بانيكار وحوراني كليهما شاركا في مؤتمر الحرية الثقافية حول الديمقراطياتِ الجديدةِ في رودسَ عام (1958)[36]. ويبدو أن نوعاً من «الليبرالية الدولية» الثقافيةِ واصلتْ وجودها في الستينيات، وجمعت بانيكار وستوكس وحوراني وأشعيا برلين[37].

ومع ذلك، يعكس ردُّ فعل بانيكار فارقاً مهمّاً يمكن إيجادُهُ بين الليبراليين الهنودِ في الفترة الاستعمارية، وبين الذين في العالمَينِ العربي والعثماني بخصوص «مبدأ الأذى». ويتعلّق هذا بمكانة التعاليمِ القانونيةِ المتوارثة في

السياقينِ. وكان أغلبُ المفكرين العرب المسلمين الكبارِ، الذين بحثهم حوراني ومن تلاه، مقيّدينَ، إلى حدٍّ ما، بتفسير الشريعة والكتابِ المقدّسِ حين ناقشوا التقدّم، أو المجتمعَ، أو العائلة، أو الجنسَ، بمستوى مجرد. وشعر بعضهم أن الشريعة يمكن تعديلها في الهوامش، لجعلها تتفق مع الحداثة؛ واتبع آخرون مبادئَ الإصلاحِ العثمانيةَ لعصر التنظيمات، في محاولةٍ لتوسيع مجالِ القانون العلماني المنظّم في المجلة بين عامي (1870 و1877).

وأكد عملُ حديث الأسلوب النفعي، مع أنه غيرُ ذرائعي تقريباً، الذي استعمل فيه مفكرون مثلُ عبده ورضا الكتابَ المقدس[38]. وأراد العديدُ من الليبراليين، ثانيةً، فتحَ أبوابِ الاجتهاد، أوِ التفسيرِ الذاتي، في كلٍّ من الإسلام العربي والهندي. وفي الهند، استعملَ خبراءُ قانونيون، مثل بدر الدين طيابجي، مفهومَ الاجتهاد طريقةً لتعديل المفاهيم الإسلامية وفق القانون العام الإنجليزي[39]. وفي الشرق الأوسط، ظهرتِ الشريعة قيداً قوياً ومرناً على نحو هامشي فحسب، تطلبَ وجودَ كلِّ فكر ليبرالي ضمنه. وكان هذا حقيقياً للمفكّرين المحافظين والمتأثّرين بالصوفيين المرتابين بالتأثير الغربي، وللإحيائيين التقليديين في نظام السلفية.

ولا أنكرُ هنا أن الأشكالَ الواقعية للقانون العلماني نشأت عبر العالمينِ العربي والعثماني في القرن التاسعَ عشرَ، وأن «القانونَ الإسلاميَّ» اكتسب مستوىً مختلفاً من المعقولية. وكما ذكّرنا طلال أسد، اعتنق مفكرون ليبراليون في مصرَ الشريعة الإسلامية لتحدّي نظامِ الاستثناءات القضائية للأقليات المسيحية والسكانِ الأوربيين، الذي توسّع خلال المحاكم المحلية والمختلطة في النصف الثاني من القرن التاسعَ عشرَ. وربط حوارُهمُ المستندُ إلى الشريعة تقليدَ ابنِ تيميّةَ بالدولة الحديثة. وفاجأ هذا التحرّكُ المبتكر، لا لمجرد أنّ «العلماء» في التاريخ الإسلامي استمدّوا غالباً السلطة القضائية منفصلةً عنِ الدولة؛ بل أيضاً لأنّ هذه الدولة مستعمَرةٌ تديرها سلطةُ احتلال.

وحلّ مصلحون إسلاميون، مثل عبده، هذا التوتّرَ بفرض عواملَ دينيةٍ لحكم الفرد الذاتي الأخلاقي، تتضمّن قيماً عائليةً بالتعليم الإسلامي، وتركِ القضايا اليومية المتعلقة بالسلطة السياسية للسياسيين. ويبدو أن هذا «النوع الجديد من الذاتية» صمد أمام الناصرية، واستمرّ على الرغم من تحديات الإسلاميين والسلفيين الصاخبة والعنيفة أحياناً، منذ تدخلات رشيد رضا[40].

وبالمقابل، لجأ الهندوسُ التقليديون غالباً إلى النصوصِ الهندوسية القدسية والأدبِ الهندوسي القدسي كونها مصادرَ للحقيقة النهائية والثابتةِ. وبالأحرى، إن الزعم هو أن «توخيَ الشريعة»، باستعمال عبارةِ المارشال ج. س. هودجسن، ظلّ كليَّ الوجود، ولاسيّما في المستوى الفلسفي الأكثر تجريداً. وكافح المفكرون العربُ في القرن العشرين، حتى الماركسيونَ الجددُ الأكثرُ جذرية، من أجل احتوائه ضمن نظرياتهم عنِ التطوّر الاجتماعي والسياسي. وكان هذا على نقيضٍ واضح مع الحالة في الهند؛ بلِ الهندِ الإسلامية، فكان توخي الشريعة أقلَّ أهمية. وكان محمد علي جناح بدلاً من محمد إقبال المفكرَ التمثيلي؛ فطالب جناح بدولةٍ للمسلمين، لا بدولةِ شريعةٍ، وهي أدنى درجةً أيضاً من دولة إسلامية[41]. وبالنسبة إلى الهندوس والسيخ، لم يوجد تماثلٌ حقيقيٌّ مع الشريعة. وكان يمكن البحث في النصوص الهندوسية القدسية والأدبِ الهندوسي القدسي عن شرعنةِ مواقفَ متعددةٍ ومختلفة ومتناقضة، كوجود إلهٍ واحد، أو آلهةٍ أو لا أحد. وبالإضافة إلى غياب شكلٍ محدّدٍ للقانون والكتاب المقدّس الهندوسيين، يقدّم تأثيرُ سلطة المغول القضائية والقانونِ الاستعماري، في شبه القارة، فكرةً مهمةً عنِ الاختلاف.

ولم يحاولِ المغول أبداً فرض القانون الإسلامي على إمبراطوريتهم. وأظهر زواجُ السلالة من أميراتٍ هندوسيات، وانتقالُ أفكارِ مجموعاتٍ دينية مختلفة، ولاسيّما تحت حكم الإمبراطور أكبر، أسلوباً مرناً، إن لم يكن تسامحاً كليّاً. واضطلع القانونُ الاستعماري بدور أكبر، وكان القانون في

الهند، على عكس حالة القانون الإنجليزي الأمريكي العام، نادراً ما يُعَدُّ سمةً للتاريخ الفكري، أوِ الفكرِ السياسي، ويبدو غالباً أنه نظامٌ منفصل عن تقدّمهِ عبر التاريخ بكونه تسلسلاً غائياً لما سبق. وشجب الكتابُ الهنودُ أنفسُهم، في الفترة الاستعمارية، الاعتمادَ الخانع على الأحكام السابقة والبريطانية. وتحدّث الفقهاءُ النظريون الهنود، لاحقاً، عن «القانون غيرِ المنطقي» بحسبانه تحديداً للنشاط القضائي والسياسي، وقيداً على الفكر السياسي الإبداعي[42]. ومع ذلك، كان الاختلاف المهمُّ بين الهند والشرق الأوسط وجودَ القانون الإنجليزي الهندي، والمدني والجنائي في الهند المستعمرة. وفي الحقيقة، فصل البريطانيون الأسرةَ والقانونَ المعتاد إلى شيء يُدعَى القانونَ «الإنجليزيَّ المحمّدي» أوِ «الإنجليزيَّ الهندوسي»، وكما بيّنت ريتو بيرلا مؤخّراً، قدّم القانونُ التجاري للمجتمعات التجارية الهندية نوعاً آخر عُدَّ منفصلاً عنِ القانون العقلاني المفترض للمجال الإنجليزي[43]. ومع ذلك، كان القانون الإسلامي في الهند مروّضاً عملياً، ومبعداً إلى هوامش الفكر والمجتمعِ، في معظم الفترة الاستعمارية الطويلة، ولم يؤثّر أبداً في السكان الهندوسِ إلى أي مدىً كبيرٍ. واستعمل المفكرون المسلمون الشريعةَ بأسلوبِ مدرسةِ ديوباند حتماً، لتهذيب ما حسبوه ممارساتٍ صوفيةً شاذةً، وسماتٍ للقانون المعتاد، وبعضُها لغايةٍ جيدة، مثلِ تشجيعِ زواجِ الأرملة ثانيةً. ولكن كان لهم دورٌ «عامٌّ» صغيرٌ حين هيمن القانون الإنجليزي الهندي، حتى إن مفكرين مسلمين، مثلَ شبلي، أشاروا إلى راما وكريشنا في خطاباتهمْ وكتاباتهمْ وشعرهم[44].

ويُعدُّ المفكرُ المسلم المشهور، محمد إقبال، غالباً، مؤسسَ باكستانَ، لكن في معظم حياته المهنية كانت نيّتُهُ الحقيقيةُ مجرّدَ إيجادِ منطقة تصبح فيها الشريعةُ التزاماً للمسلمين، لا إحداثاً لدولةٍ منفصلة. وكان لدى ليبراليٍّ مسلم هنديٍّ كلاسيكي من الفترة السابقة، مثلِ السير سيد أحمد خان (ذُكر في مقدمة طبعة حوراني عام 1983)، مجالٌ لنبوّةِ محمدٍ النهائيةِ بشكل عميق في

صميم عملِهِ، لكنّه تقبّل، في مكانٍ آخرَ، التعليمَ الغربي، والقانونَ الإنجليزي الهندي، والدورَ الحتمي، ولو مؤقتاً، للحكم الاستعماري البريطاني، و«تقدُّمِ التاريخ» العقلاني العلماني، كما يناقش جواد مجيد(45). وفي طبعة (**الفكر العربي**) عام (1983)، تخلّى حوراني عن رأيه بأن الأفغانيَّ كان مجدّداً «إسلامياً» أكثرَ من سيّد أحمد(46)؛ لكن نقاشه الأصلي، برأيي، لا يزال يتمسّك بالشريعة في أكثرِ النواحي. وبالنسبة إلى العديد من الليبراليين المسلمين الهنود، كان رمزاً للعرب القدماء، وأثراً مجيداً. ومن المثير للاهتمام أن قومياً هندوسياً راديكالياً، وهو بيبين شاندرا بال، كان بخلاف ذلك يفضّل الطريقةَ التي وسّع بها المسلمون «السلوكياتِ الخارجيةَ والمساواةَ الاجتماعيةَ في الهند»، وتحدّث أيضاً عنِ «الهيمنة الشرعية» لدى الإسلام في عام (1909)(47).

وكان هذا اختلافاً مهمّاً عنِ البلاد العربية؛ إذ واصل الليبراليون العقلانيون المتحمّسون لفتح أبواب الاجتهاد، أوِ التفسير، تأكيدَ مركزيةِ قانون الشريعة. وناقش محمد عبده، خصوصاً، بأن الأفكار والممارسة قد تتغير، لكن في ضوء «المصادر الأصلية والنقيّةِ للدين» فحسب. فالإسلام، وفقاً لمفكرين مثلِهِ، يجب أن يقوم بدورِ قوةٍ مقيّدة للحداثة. وأسهب كير بأن «تخلّيَ عبده عن تقاليد الرأي المستقبلي للتاريخ، واعتناقَهُ للتطور، كانا مبهمَينِ وناقصينِ». وأعاد باستمرار تقديمَ وجهة نظر تشريعيةٍ عنِ النبوّة(48). وفي وقت لاحق، كان المشرّعون العرب أقلَّ تكيّفاً بهذا الخصوص، وناقش بعضهم أن عبده فتح البابَ أمام «العلمانية». وكان سيّد قطب وحسن البنّا مثالينِ جيدينِ لهذه الحالة، وإذا قُمعتْ رسالتُهما خلال حكم الجيش في مصر وسورية، فإنها توشك أن تعيد تأكيدَ نفسِها. وبكتابته في الستينيات، بدا أن كير يرفض هذا الميلَ الأكثر تشدّداً، مشيراً إلى قمع الإخوان المسلمين، وما سمّاهُ انهيارَ الدستور الإسلامي لباكستانَ(49). ومن السخرية المأساوية أن كير اغتاله مسلمٌ، مع أنه جهاديٌّ شيعي، عام (1984) حين كان رئيسَ

الجامعة الأمريكية في بيروتَ. وكان ذلك حين بدأتِ الوهابيةُ نفسُها، والمسترشدةُ جزئياً بمذاهب رشيد رضا، بجمع قوّة متجدّدة، وبدأ الإخوان بالظهور ثانيةً سرّاً بعد اغتيال الرئيس السادات عام (1981).

ويثير هذا قضيةَ السلفيةِ والهندوسيةِ المتحمّسة؛ وبشكل تقريبي «الأصوليةَ» الهندوسيةَ والإسلاميةَ. وعلى الرغم منِ استعمال الكلمة الإنجليزية نفسِها في أدبنا، فإن هذه الأشكالَ المُرَسَّخَةَ تبدو لي مختلفةً في المضمون. فكانت بوادرُها خلال «العصر الليبرالي» مختلفةً بالطريقة نفسها. وكان الإيديولوجيون الهندوس، في أوائل القرن العشرين، مثل سافاركار وغولوواكر وهدجوار، قوميينَ عنصريينَ، وملحدينَ عملياً. لكنّهم كانوا ديمقراطيينَ مزيّفينَ أيضاً في أنّهم تبنَّوا جمهورَ الناخبين وتحريرَ المنبوذين، حتى إذا رأوا أنّ المسلمين ليسوا أفضلَ من الهندوسِ المتخلّينَ عن عقيدتهم[50]. ولم يكونوا هم، ولا أحدثُ أتباعهم، معادين للديمقراطية والأحزابِ السياسية وفكرةِ الناخبين المستقلين كما كان سيّد قطب، الذي خشي من أنهم قد ينتقصون من أوامر الله[51].

وهنالك، طبعاً، خطرٌ بأسلوب المقارنة هذا في التراجع إلى ما قد يُدعَى «الاستشراقَ المقارنَ». ففي أعقاب خلاف رشدي الأول، شجب عزيز العظمة الترسيخَ المستمرَّ للإسلام من العلماء الغربيين، وهوسَهمْ بشرعيّتِهِ المفترضةِ ونقائِه[52]. ومَثّل هذا «إزالةَ التاريخ»، وهو خطر مشابه لما شجعه السلفيون المتطرّفون، الذين كانوا أنفسُهمْ يردّون على التحريفات الغربية. وهذا منصفٌ بشكل كافٍ، لكن اتجاه الكثير من الفكر العربي خلال القرن الماضي، ولاسيّما منذ الثلاثينيات، لا يزال يبدو إحيائياً بشكلٍ أكثرَ جذريةً من أيّ شيء وجد في الهند؛ بل بين المسلمين. وكان العظمة نفسُهُ يدرك بوضوح هذه الاتجاهاتِ، كما بيّن في نقده «للإسلامية» والوهابيةِ.

وربما يكمن الفارقُ النسبي، هنا، كما اقتُرِحَ سابقاً، في عدم وجود كتابٍ مقدّسٍ وحيدٍ ومتماسكٍ في التقليد الهندوسي مشابهٍ للقرآن. ومن المهمّ

أيضاً فكرةُ القدر، والأشكالُ المختلفةُ للحياة الروحية التي وضعها الكلاسيكيون الهندوسُ. ويمكن للفرد الروحي، بشكل متزمّتٍ في الهندوسية، أن يعتزل الحياةَ والارتباطَ، ويصبح ناشطاً خارج المجتمع. وفي الإسلام، كانتِ الشريعةُ وكلمةُ النبي، ملزمتينِ وموجَّهتينِ نحو المجتمع نفسِهِ، ومألوفتينِ لديه. وفي النهاية، مع أن الإيديولوجيين الهندوسَ اليمينيين حاولوا تقليدَ السوابق الإسلامية في إيجاد نصوصٍ موثوق بها وملزمةٍ، وأشكالٍ من الحياة، فإنهم لم يستطيعوا تحقيق هذا فعلاً بسبب الطبيعةِ البدائية والنسبيةِ للهندوسية ومفهومِها للخلود. وحاول الروائي بانكيم شاندرا تشاترجي جعلَ الإلهِ كريشنا شخصيةً تاريخيةً، وأشار السياسيُّ المتطرّف بيبين شاندرا بال إلى كريشنا بأنه روح الهند. ومع ذلك، بتعديل عبارةِ الكاتب ف. س. نايبول، تحدّثتِ الهندوسيةُ السياسية عن «مليونِ تجسيدٍ الآن». ولم يوجد أيُّ تدخّلٍ حاسم ودائم لله في التاريخ عبر نبيّهِ. وعلى أيَّةِ حالٍ، كانتِ «الهندوسيةُ» نفسُها فئةً أوجدها تاريخياً المسلمون والغربيون، وتراوحت مكوّناتُها من ممارساتِ التخويلِ الذاتي ذاتِ الطابع الجنسي للتأمّل الجنسي إلى «تأليهِ الكونِ» في تقليد تفاعلِ الروح والمادة.

وبشكل نقدي، إذاً، لم يكن لشخصية النبيّ، ودوره بوصفه مصدراً للسلطة الأساسية، نظيرٌ حقيقي في الهند الهندوسيةِ، وتشرّب المسلمون الهنودُ بعض هذه النسبوية، على الأقل حتى وقت متأخّر؛ وهذا ليس إنكاراً لوجود ليبراليين مسلمين في البلاد العربيةِ أوِ التركيةِ. وأشار مثقفون معاصرون إلى مفكّرين مثلِ محمد طالبي ومحمد طه كونهما مثالينِ للعلماء النظريين المسلمين الديمقراطيين الاشتراكيين[53]. وخططَ جويل بينين لتطوير الفكرِ والممارسةِ الاشتراكيين في المدن الصناعية والحرفيةِ المصرية في القرن العشرين. ودرس جون تشالكرافت وآخرون أيضاً إيديولوجيةَ الطبقةِ العاملة المصرية في العصر الليبرالي[54]. وتمكّن الفكر الإسلامي، ووجد توافقاً مع ما كان يدعى الاشتراكيةَ العربيةَ خلال عقود عدةٍ. وبالمقابل، أمكنت مناقشةُ

أن الهنود البارزين والماركسيين والمغتربين غالباً نالوا نجاحاً ضئيلاً؛ لأن، كما كتب أحدُ المفكرين، «لينين قد يكون نبيَّ عصرِنا... لكن بوذا لم يكفَّ عن كونه حكيماً. ويقول (**البيانُ الشيوعي**) الكثيرَ ممّا هو مفيدٌ ووثيقُ الصلة، ولكن هل تستطيع أيّةُ نظريةٍ، أو رسالةٍ، إلغاءَ المآزق الحتميّة التي ردّ عليها قائدُ عجلة أرجونا الحربية؟»(55).

وكان للّاأدرية الاشتراكية مسارٌ صعبٌ في الهند كما في الشرق الأوسط. ومع ذلك، كان التقليد الليبرالي الراديكالي والاشتراكي، كما يبدو، أقلَّ انتشاراً، أو استمراراً، في البلاد العربية من الهند. وهذا بالقدر نفسِهِ نتيجة التاريخِ الفكري الشرق الأوسطي، والتأثيرِ المتفاوتِ للحكم الاستعماري في المنطقتين. وربّما كانت طبيعةُ الفكر الإسلامي نفسُها، وأساسُها المجتمعُ، بالمقارنة مع البعد «الدنيوي الآخرِ» للفكر الهندوسي، أوِ البوذي، تعني أن الاشتراكية يمكن استيعابُها بسهولةٍ أكثرَ وإلحاقُها بالإسلام. وتحقيقُ هذه النقطة لا يكون برفع الليبرالية، أو الاشتراكيةِ الغربية إلى مكانة دين، ولا بإنكار براعةِ المسلمين العربِ الفكرية، ولا بإهمال التنوّعِ في مواقعِهِمُ الفكريةِ.

الليبراليةُ الإحصائية:

يتّجه هذا الفصل الآن إلى سمة مهمّة أخرى للفكرينِ العربي والهندي في العصر الليبرالي؛ أفكارُ الحرية والتطوّر الاقتصاديين. وكانت سمةٌ أساسيةٌ للفكر السياسي الهندي في ذروة العصر الليبرالي، ومنها وصولاً إلى شبهِ اشتراكيةِ نهرو، بروز ما دعوتهُ «الليبرالية الإحصائية». وهذه مقاربةٌ للاقتصاد السياسي الذي خالف معاييرَ إمبرياليـة التجارة الحرّة، لكنّه فعل ذلك باستعمال وفرةٍ من الإحصاء الاقتصادي وبعضِ النظريةِ الاقتصادية المتطوّرة نسبياً. ورأى هذا ردّاً فورياً ومتفهّماً جدّاً على ما دعاه نيكولاس ديركس «الحالةَ الإثنوغرافية»(56). وثمّة حالةٌ كلاسيكية هنا هي دادابهاي ناوروجي،

مؤلّفُ كتاب (**الفقر والحكم غير البريطاني في الهند**)، وعضوُ برلمانٍ ليبراليٌّ سابقٌ لدائرة لندن الانتخابية. أمضى ناوروجي، وزميلٌ له من مجتمعِ بارسي غرب الهند، أشهراً، خلال ستينيات القرن التاسعَ عشرَ، متنقّلينِ في غرب الهند لجمع إحصائياتٍ حول المحصول، ورسومِ السوق، وضريبةِ الأرض الاستعمارية[57]. ووضع هو واقتصاديون سياسيون هنودٌ آخرون معاً نقداً مفصّلاً للحكومة الاستعمارية، مناقشين، بشكل أساسي، أنّ الهند تحتاج إلى حمايةِ التعرفةِ الجمركية، وهي عقيدةٌ أصبحت تدعى في القرن العشرين «الإقليميةَ الاقتصادية»، وشكّلتْ رفضاً للمبادئ الاقتصادية العالمية لمصلحة تأكيدِ رفاهيةِ مواقعَ معيّنة. وإذا وُجدتْ مجموعة واسعة من العمل غير المُوَظّف، فمن الأفضلِ تشجيعُ الصناعات المحميّة لاستيعابها بدلاً من عدم وجود شيء مطلقاً.

واستعمل «ليبراليٌّ إحصائي آخرُ»، وهو خبير بومباي القانوني ك. ت. تيلانغ، حججاً مماثلة. وسأل تيلانغ: أيّةُ حريّةٍ اقتصادية -كلمة كوبدن السحرية، نصيرُ إطلاق الحرية اللامع والبريطانيُّ- ستتمتع الهند بها في وجه التجارة الحرة؟ هنا استعمل استعارةً قويةً لتأكيد الطبيعة المحتملة للحرية، وتوقعت تمييز أشعيا برلين بين أشكالها السلبية والإيجابية:

> يمكنكم أيضاً التحدثُ عن سجينٍ محاطٍ بخندق مائي عميقٍ وعريضٍ لا يستطيع عبورَهُ مثلُ التمتّع بالحرية، لأنه فعلاً لا توجد أيةُ قيودٍ على شخصه[58].

وحين حصل الهنود على الحرية لبناء قدراتهمُ الخاصةِ فحسب، كان عليهمُ الخضوعُ «للحرية» الممنوحة من «الهواء المنعشِ للتجارة الحرة». وواجه الناسُ، في العالمينِ العربي والعثماني، أحوالاً اقتصادية مماثلة، تمثّلت باتفاقية التجارة الحرّة الإنجليزية العثمانية عام (1838)، وكان لها تأثير سلبي جداً على مصرَ، فدمرتِ المنافسةُ الأوربية العديدَ من الصناعات المحلية التي أسّسها محمد علي خلال الجيل السابق. وشهدتِ الأزمةُ

الاقتصادية المصرية، في ستينياتِ وسبعينياتِ القرن التاسعَ عشر، معارضةً عنيفةً للمعاهدة الثنائيةِ القيادةِ عام (1865)، وإجراءاتِ التقشّف التي فرضها التقنيون الأجانبُ (باستعمال مجموعةِ عبارات سيفهمها مواطنو اليونان اليوم). وعلى أيَّـةِ حالٍ، إلى أي مدى كانتِ المعارضةُ مرتبطةً بنظرية اقتصادٍ سياسي مثلِ نظريةِ ليبراليِّيْ بومباي؟ وبيّن تيموثي ميتشل كيفيةَ دخول نظامٍ إحصائي حكومي، مشابهٍ للنظام الإحصائي الهندي، في مصرَ بعد خمسينيات القرن التاسعَ عشر، وتوسّعَ بعد الاحتلال البريطاني. وفي عام (1909) تأسّستِ الجمعية الخديوية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع (Societe Khediviale d'economie politique de statistique et de legislation)، وتضمّنتْ رجالَ أعمال مصريين واختصاصيين أجانب. وأصدرتْ مجلة مصر المعاصرة (L'Egypte contemporaine)[59]. ويُلاحظ حوراني، ومن أتى بعده أيضاً، أن الطهطاوي والتونسي ورضا وأحمد لطفي السيد (توفي عام 1963) ومجدّدين مسلمين بارزين آخرين لمّحوا كثيراً إلى الأخطار والفرصِ الكامنة في التغيير الاقتصادي. وأكّد الطهطاوي أهميةَ الري وتطويرَ الدولة. وكان لطفي السيّد، الذي كتب في أعقاب الاحتلال البريطاني عام (1882) بالغَ الدقةِ. فقدتْ مصرُ استقلالَها بسبب الدّين الخارجي الذي يجب تسديدُهُ، وكانت بحاجة أيضاً إلى تقوية صناعاتها.

وعلى أيَّـةِ حالٍ، كوَّنت الانطباعَ القوي من الأدب بأنّه لم تتطوّر أيةُ مدرسةٍ مهمّة أو متقنةٍ للاقتصاد السياسي العربي في المنطقة قبل صدمات ما بين الحربين. ويقدّم حوراني تفسيراً لهذا، ويشير ضمناً إلى أن الرفاهيةَ الاقتصادية كانت تتبع دائماً، في الفكر الليبرالي العربي، مفاهيمَ الفضيلةِ والسلوكِ الصحيح وفقاً لشريعة الله. ويشير إلى الطهطاوي، «لكنَّ خاصية تفكيره إصرارُهُ على أن الثروة الوطنية نتاج الفضيلة»[61]. والفضيلةُ يمكن غرسها بالتعليم الذي يتضمن التعليمَ المستمرَّ لمشيئة الله، ويمكن بذلك التعليمِ تحقيقُ الحياة الصالحة على هذه الأرض. وفيما بعد، اعترف رشيد

رضا بأن إحداث مجتمع غني قد يعني التخلّي عن بعض المبادئ الإسلامية للعصر السابق تحت غطاء مبدأ الضرورة، لكنّه استشهد بالقرآن لتأكيد هذه النقطةِ: «لا تمنحِ الحمقى الأملاكَ التي أوكل الله إليك إدارتَها»[62]. وفي هذا السياق، ناقش تشارلز تريب مؤخّراً أنّ الفكر الاقتصادي في العالم العربي، في نصف القرن الأخير، كان محدّداً بتركيزٍ مفرط على تلك المقاطعِ القرآنية القليلة، التي يمكن تطبيقها على «الاقتصاد»، وهي قضايا تتعلّق بالأعمال المصرفية والفائدةِ والوقفِ بصورة خاصّة[63]. وبشكل مشابه، تقترح دراسةُ ميتشل بأن بعض المفكرين المصريين الحضريين، وغيرِ المسلمين، واصلوا تبنّيَ فهمٍ استشراقي تقريباً حول «فلّاحٍ جاهل لا يتغيّر ولو في الستينيات»، كما تشهد دراسة هنري حبيب عيروط عام (1963)[64]. وبالمقابل، خلال سبعينيات القرن التاسعَ عشرَ، صَعّد ر. س. دوت بين آخرين هجوماً متطوّراً على الأفكار الاستعمارية الشائعة عنِ الفلاح.

وبكلمة أخرى، إن ما يبدو تطوراً في البلاد العربية لم يكن، إلى حدٍّ كبير، ليبراليةً إحصائية، كونه شكلاً من أشكال «الاقتصاد الأخلاقي» الذي يجب فيه أن يعدل الفعلُ الأساسي للتنظير الرفاهيةَ الاقتصاديةَ، و«المصلحةَ العامة»، والإقبالَ على شريعة الله[65]. وكان العديد من الليبراليين الإحصائيين الهنودُ، طبعاً، مهتمّين أيضاً باستقصاء تقاليدِهمُ الدينيةِ الكلاسيكية، لكن الله كان دائماً «يُقصَى إلى المقعد الخلفي» في أطروحاتهم عنِ الاقتصاد السياسي. فكان الدين محايداً، وكان مبدأُ القَدَر نفسُهُ متوافقاً كلياً مع جمع المال والربا بدرجة كبيرة، على شرط أن يتوازن مع أعمال التقوى، كما اكتشف جيمز لايدلو[66] وعلماءُ إنسانياتٍ آخرون في الأزمنة الحديثة؛ لذلك كان الاقتصاد السياسي المناهض للاستعمار قادراً على الظهور، ومحرّراً من ظلّ العلوم الدينية، قبل أن يفعل ذلك في مصرَ بوقت طويل. ويقترح ميتشل أن مفهوم الاقتصاد الوطني لم يتطوّر كليّاً في مصر إلا بعد الاستقلال الوطني فحسب[67].

وكان العديد من الليبراليين الهنود، كذلك، أعضاءً في مجتمع بارسي؛ الزرادشتيين الذين تباهَوا في منتصف القرن التاسعَ عشرَ بفكرةِ أنهم «يهودُ المحيط الهندي». وجاء آخرون من خلفياتٍ ارتبطت بأنظمة معقدة جداً لإدارة ريع الأراضي والمحاسبةِ، التي ميّزت دول ماراثا الهنديةِ الغربية قبل الاستعمار، وكانت معاييرُها موضوعة من البريطانيين. ودرستْ غالبية هذه المجموعات، في بومباي وكلكتا معاً، التحليلاتِ الاقتصاديةَ والسياسيةَ للتنوير الإسكتلندي. ومع ذلك، من المهمّ تأكيد أن الليبرالية الإحصائية الهندية لم تكن مجرّدَ اقتباس من البريطانيين.

وثمّة نقطةٌ أخيرة، إذاً، هي: ربّما وُجدتْ فجوةٌ أكبرُ في البلاد العربية بين الأنشطة التجارية والموظفين المتعلّمين في الدولة والمجتمع؛ بالضبط لأن العديد جداً من التجار الرئيسين مع أوربا لم يكونوا مسلمين، أو كانوا شبهَ غرباءَ؛ مسيحيين سوريين، ويهوداً، وأرمنَ، ومسيحيين أقباطاً، مثلَ المفكر الفابي سلامة موسى، الذي أصدر، في الحقيقة، نقداً لاذعاً للتأثيرات الاقتصادية للحكم البريطاني في مصرَ(68). وربّما كانتِ الفكرةُ الأوربيةُ حول التجارةِ الحرّة والتقدّم الاقتصادي أقلَّ سهولة نسبياً في وصولها إلى المفكّرين المسلمين الذين شعرت عائلاتهم بالتأثيرات السلبية لاتفاقية التجارة الحرّة عام (1838). وفي هذا السياق، من المثير للاهتمام ملاحظةُ أن في الهند، أيضاً، يوجد نسبياً بعضُ الليبراليين المسلمين الذين نشروا النقاش المتطوّر نفسَه في الاقتصاد السياسي مثلَ معاصريهم من البارسيين أوِ الجينِ أو الهندوسِ. والقليلُ ممن ألمُّوا بالليبرالية الإحصائية عضوُ مؤتمرِ بومباي بدر الدين طيابجي؛ لكنه كان إسماعيلياً من البوهرا، من مجتمع بِدعي وفقاً للسنّة، وذا ارتباطاتٍ تجاريةٍ بحريةٍ قوية(69).

اللحظةُ المثالية:

منذ ما يقارب عام (1880) غيّر الفكر السياسي والاجتماعي الهندي

والعربي كلاهما مخططاتِهما، وهو تغييرٌ بلغ ذروته في فترة الحرب العالمية الأولى. وكانت إحدى سمات هذا التغييرِ تعريفاً أكملَ وأكثرَ إيجابيةً للأمّة. وخلال حركة عرابي، والاحتلالِ البريطاني عام (1882)، التأمتْ مجموعاتٌ ومصالحُ مختلفة حول صرخة «مصر للمصريين»[70] وبعد ذلك بقليل عام (1885)، تأسّس المؤتمرُ الوطني الهندي على شكل مجموعةِ مناطقَ إقليمية، وجمعياتٍ عامّة مختلفة، تمثل مع ذلك بلاداً تدعى الهند. وأوجدتِ القوميةُ المثالية تشابهاتٍ متميّزةً بين المفكرين وشخصياتٍ عامةٍ في المنطقتين، مع أن هذا لم يُلغِ الفوارقَ التي نوقشت في وقت سابق.

وأصبحت أشكالٌ من الفكر والممارسة المثاليينِ العالميينِ أوضح أيضاً خلال هذه السنوات. وكان الأهمُّ الوحدةَ الإسلامية، وهنا كان جمال الدين الأفغاني شخصاً ربط الهند والشرقَ الأوسط مباشرة تماماً. وناقش الأفغاني، وطالبُهُ محمد عبده، وحدةَ الطوائفِ والجنسياتِ المختلفة في الإسلام، حتى السنّةِ والشيعةِ. ولم تكن ثمّة رابطةٌ في نظره أسمى من الرابطة الروحية للإسلام. وكما يُلاحظ حوراني، كان غيرَ مهتمّ نسبيّاً بالدساتير والديمقراطيةِ والتمثيل؛ «مثَلَهُ الأعلى للحكم، إلى حدّ ما، مثلُ العلماءِ النظريين الإسلاميين، الملكُ العادلُ الذي يعترف بسيادة قانونٍ أساسي»[71].

وبالمقابل، لم يستطع مسلمون هنودٌ من جيل الأفغاني، مثلُ سيد أحمد خان (توفي عام 1898)، حتى الذين جذبتهمْ أفكارُ الوحدة الإسلامية، إلا أن ينشغلوا بصنع الدستور منذ أن كان المؤتمر الهندوسي غالباً يطالب بالتمثيل، وكان البريطانيون يعترفون به بدرجة محدودة. وعلى أيَّـةِ حالٍ، قدّمت الوحدة الإسلامية نظريةً سياسيةً واجتماعيةً موجّهة ظاهرياً إلى المسلمين الهنود، مثل الإخوة علي، الذين حشدوا الرأيَ والتأثير دفاعاً عنِ الخلافة والأمةِ الإسلاميتين بشكل أوسعَ في العقد السابق لعام (1914). وعلى أيَّـةِ حالٍ، ربّما كان الشخص الأكثرُ شبهاً بالأفغاني، في الجيل التالي، هو سيد أمير علي، الشيعي (كما يُعتقد بأن الأفغاني نفسَهُ كان كذلك)

ذو الارتباطات الواسعة في لندن وباريس. وتحدث أمير علي، خلال الحرب وبعدَها، بحماسة لصالح أهميةِ الخلافة كونها قوةً موحدةً للإنسانية. ومثلَ الأفغاني وعبده، رأى أمير علي الإسلامَ حضارةً بقدر ما هو دين. علاوة على ذلك، «الإسلامُ ديمقراطي ويميلُ نحو الاشتراكية. ويفتح أبوابه لجميع الداخلين»(72). ومثلُهما أيضاً، كان الإسلام عقلانياً وعصرياً بشكل أساسي بالنسبة إلى أمير علي.

وكما هو معروف جيداً، صاغ غاندي، منذ عام (1917) فصاعداً، تحالفاً قوياً مع المدافعين المسلمين الهنود عنِ الخلافة، في هجومه على الفساد الأخلاقي للحكم البريطاني وحداثتِهِ المنحرفةِ. ومن الحقيقي أيضاً أن زعماءَ هنوداً من خلفية هندوسية ابتكروا شكلاً مثالياً للفكر العالمي قبل هذا. وطرح سوامي بيبيكانوندو، خصوصاً، بحثاً إنسانياً عالمياً عنِ الحقيقة، التي يجب أن تأخذ فيها الهندوسيةُ الفيدانتية مركزَ الصدارة. وكانت هذه رسالتَهُ إلى مجلس الأديان العالمي في شيكاغو عام (1893)(73). وبرزت شخصياتٌ مثل كيشوب شاندرا شين، أيضاً، لكونهم واعظين مضادين في بريطانيا وخارجَها، ومدافعين عنِ التفوّق الروحي للهندوسية، ونفاقِ المسيحيين الغربيين، الذين يحاولون هِداية الهند وكان مجتمعهم غارقاً في المادية والفساد. وبشكل خاص، وجَّهَ التصوفُ، الذي عَدَّ نفسه ديناً إنسانياً عالمياً وعلمياً حديثاً، مفهومَ الهند عبر الكرة الأرضية، في الوقت نفسه، حين كانتِ الوحدة الإسلامية تبلغ ذروتها. وكانت قوميةُ الأفغاني العالميةُ، أو إسلامُ سيّد أمير علي، غيرَ قابلينِ للقياس أساساً مع هذه الرؤى الموجّهةِ خارجياً للهندوسية. واستبعد أمير علي نفسُهُ البوذيةَ بشكل محدّد لأنها إلحاديةٌ، والهندوسيةَ لأنها نظامٌ جامد يعود إلى العصور الوسطى من رؤيته لتقدّم الأديان الإبراهيميةِ الحديثة. لكن هذه لم تكن حالةَ العديد من المسلمين الهنودِ الآخرين، الذين أشاروا إلى السمات المشتركة بين الهندوسية والإسلام، وضرورةِ الوحدة تجاه الإمبريالية الغربية.

وعلى أيَّـةِ حالٍ، التغيير الثقافي الآخر، في تفكير جيل ما قبل الحرب في الهند والبلاد العربية، الذي أنتج تشابهاتٍ أكثرَ، هو التطوّر الذي يمكن تسميتُهُ تأكيدَ المصلحة الاجتماعية. وفي الغرب، عكس هذا ردّةَ فعلٍ على الأشكال المعقدة للحياة الصناعية، إلى جانب التأثير المتزايد لمفكرين مثلِ هربرت سبنسر وأوغست كونت وت. هـ. غرين، الذين عَدّلوا، بطرق مختلفة، العلاقةَ بين الفرد الليبرالي وحقوقه والمجتمع وحاجاته. ويمكن، مع ذلك، رؤية تغييراتٍ سابقة في الفكرينِ الهندي والمصري كليهما، وهنا كان السياقُ السياسي هو الحكمَ الاستبداديَّ لأفرادٍ مثل اللورد كرومر واللورد كرزون، والعقائدِ الراسخة عرقياً التي عدّلت هذه الإمبريالية الجديدة. وثمّة شخصان عكس فكرُهما وعملُهما السياسيُّ هذه التغييراتِ، هما، مرة أخرى، محمد عبده، وهو شخصية رئيسة لدى حوراني، وأوروبيندو غوش. وكان غوش مفكّراً بنغالياً، وممثلاً رئيساً في سواديشي، أوِ الحركةِ المحلية، خلال العقد الأول من القرن العشرين[74]. وارتحل لاحقاً إلى بونديشري الفرنسية للفرار من التهم البريطانية بالتحريض، وأصبح مبشراً في مجال الدين العالمي، وأمضى عبده الكثير من الوقت في باريسَ، وتمنّى جعل الإسلام يتأثّر بفلسفة كونت الواقعية؛ ودرس غوش في كمبردج، وأراد إسباغ الطابع الروحاني على الداروينية الاجتماعية بوساطة فيدانتا، الدين العالمي للفيدا.

وتركز فكر هذين الرجلين ومناصريهما العام على عدد من القضايا، وأرادا كلاهما معالجة ما حسباه فساداً داخلياً في مجتمعيهما بضمّ الإيمان التقليدي إلى الفهم الحديث للتقدّم والقانون والتعليم، وأرادا كلاهما إيجادَ رجل نشيط حديث. وذكر أوروبيندو غوش أن السياسة كانت عالم «المحارب المضحي» (kshatriya)، وأن ما يُدعى السياسيين المعتدلين، الذين أيّدوا الحذر والخنوع للبريطانيين، يجب أن لا يحاولوا فرضَ سلوك الزاهد المُعَاني على عامة الرجال الهنود[75]. وبالنسبة إلى عبده، كان المجتمع «نظامَ الحقوق والواجبات اللذين يجمعهما التضامن الأخلاقي»[76]. وبالنسبة إلى غوش

«تهتمّ السياسة بجموع البشر لا بالأفراد»، وكان يجب توجيهُ المنطق العملي النقي بالحب والالتزام بالأرض والشعب. وعكَس الرجلان كلاهما الانتقالَ من الاهتمام بالحقوق الفردية إلى تأكيد المصلحة الاجتماعية، وهو اعتقادٌ أَثّر في كلٍّ من القوميين المتطرّفين، والدستوريين الليبراليين، في العقود السابقة مباشرة للحرب العالمية الأولى.

على الرغم من دعوته إلى العمل، وهيمنة الدين على المنطق، واهتمامه بالاحتجاج العنيف المناهض للاستعمار، ظلّ أوروبيندو غوش ونظراؤه وطنيين تماماً؛ بل كان هذا يصحّ على الزعيم الهندي الغربي بال غانغادهار تيلاك، الذي أعاد اختراعَ رموز الثقة بالنفس الهندوسية لحركته السياسية، ومع ذلك عمل، في النهاية، جنباً إلى جنب، مع المسلمين في هيئات الحكم الوطني عام (1916). ويمكن تباينُ هؤلاء الرجال مع حالة رشيد رضا، الذي تعامل لإنجاح معظم سياسة الأفغاني وعبده الوطنية حتى فترة الحرب العالمية الأولى. وعلى أيَّـةِ حالٍ، في ذلك الوقت، لم يكن لرضا علاقةٌ بالتسويةِ ضمن الإسلام كما فعل الأفغاني وعبده. وتوصّل إلى النصح بشرعيةِ إسلامٍ مترمّتٍ بالتقليد الحنبلي. وشكّ بالصوفيّة، وشجب جميعَ أشكال الزندقة. وكان متشدّداً بشكل خاص في موقفه من النساء اللواتي يجب أن يخضعن كلُّهُنَّ لسيطرة ولي أمرٍ ذكرٍ. وظلّ المجتمع الهندي، طبعاً، ذكريّاً بعمق في هذا الوقت. ومع ذلك، رسّخ الليبراليون والاشتراكيون الهنود، ولاسيّما عائلة نهرو، مساواة الجنسين في الحياة الاجتماعية والسياسةِ إلى درجةٍ أكبرَ بكثير من معاصريهم الشرق أوسطيين. بل بالمقارنة مع الخبراء القانونيين المسلمين المتشدّدين في لديوباند شمالَ الهند، آنذاك، يبدو أن رشيد رضا كان رجعياً مجدّداً، ويمكن رؤية أصولِ هذه النزعة في فكره ممثلةً لاحقاً بالإخوان المسلمين. وهنا ثانية، يجبُ تعديل التشابهاتِ بين الإيديولوجية الهندية والعربية ببحث الأسلوب الذي أثّر فيه الالتزامُ بالإسلام بقوّة على القومية في الشرق الأوسط بعدما أوجدتْ نهايةُ العصرِ الليبرالي دولةَ الحزبِ الواحد

والحكمِ العسكري. ومع ذلك، احتفظت القومية، في ديمقراطية الهند المزدهرة، أيضاً، بنوعٍ مشابهٍ من الالتزام الديني مثّلتْهُ منظمة التطوّع الوطني (RSS)، وأحزابٌ سياسيةٌ ذاتُ نزعةٍ هندوسية مختلفة. ونظّمت هذه إحياءً خلال الثمانينيات، وبدا أنها أصبحت مهيمنة عام (2014).

نحو الاستقلال:

يتّجه هذا الفصل، أخيراً، إلى فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وينتهي بمناقشة الفكر السياسي المتعلق بالاستقلال في الهند والعالم العربي كليهما. ففي الهند، شهدتِ السنواتُ بعد عام (1914) تغييراً بالغَ الأهمية في الممارسة والنظرية السياسيتين كلتيهما، ورفضت رؤيةُ غاندي للمقاومة السلمية معظمَ المشروع الليبرالي السابق للتنمية الدستورية إلى حدّ أن عامّة الرجال، الذين ناصروا حزبَ الأحرار الهندي آنذاك بشكل علني، صرّحوا بأن حركة غاندي قوّضتِ احترام القانون، وحطّمتْ وحدة الحركة الوطنية. ومع ذلك، قدمتْ سياسةُ غاندي الفرديةُ الشعبية فكرة العمل الشعبي الجماعي، التي كان على جميع السياسيين مقاومتُها لاحقاً. وفي الوقت نفسه، قامتِ الشيوعيةُ الثوريةُ بظهورها الحقيقيِّ الأولِ في الهند، وبرز، على نحوٍ خاصٍّ، شكلٌ هندوسي من القومية في كتابات ف. د. ساياركار، ولاسيّما (**الهندوسية المتحمسة: مَن الهندوسيُّ؟**)، وهو شكل حضاري وعرقي، لا دينيٌّ، وتفسيرٌ للأمة يستثني المسلمين[77].

وعلى أيّةِ حالٍ، كان أشهرُ مفكّرٍ وممارسٍ سياسي في العصر جواهرلال نهرو نفسَه. وكان نهرو سابقاً متديّناً حدسياً، ثم أصبح مكرّساً العلم، وآمن بالوحدة التاريخية للهند، لكنّه تبنّى سياسةَ التنمية، وتدخّل الدولة الذي كان اشتراكياً واضحاً[78]. ومع ذلك، ورث نهرو وحلقتُهُ السياسيةُ، أيضاً، بعض الحذرِ والشموليةِ من عصر ما قبل الحرب الليبرالي، وآمن بحق الاقتراع العام، على الرغم من إخفاقه المعلنِ بصراحةٍ في فهم طبقة الفلاحين.

ولاحقاً، سُمع وهو يقول إنه يودُّ أن يكون اشتراكياً أكثر، لكن لأنّ أكثرَ الهنود لم يكونوا اشتراكيين لم يستطع فرضَ سياسة اشتراكية. ومن الصعب تخيّل ماو، أو ستالين، يقول ذلك.

ويمكن مقارنةُ هذه الحالة الأخلاقية والمادية مع الحالة في مصرَ؛ فقد شهدتِ العشرينياتُ والثلاثينياتُ، هنا، إصرارَ عناصرِ نخبة ما قبل الحرب المتجدّدة على شكل حزب الوفد، وقيادة سعد زغلول. وليس من قبيل المصادفة أن يستمر «عصر حوراني الليبرالي» إلى العشرينيات والثلاثينيات بأسلوب سيبدو أقلّ تقبّلاً بكثير في الهند. فكان الوفد مهتمّاً بالتمثيل؛ وفي هذه الحالة تمثيلُ مصرَ والعالمِ الإسلامي لدى القوى العظمى بعد عام (1918). وكافح الوفد، أيضاً، للتمثيل ضمن الدولة بمحاولة الحدّ من سلطة الملك، ولكن ربّما يكون كفاحه مع مستبدين مستترين، الحكمِ الملكيِّ المصري والوجودِ البريطاني المستمر بعد معاهدة (1936)، قد حدّد مجال إبداعه السياسي.

وتعرّض الشاكري لكيفية إفساح الفوضى، وأزمةٍ مالثوسيةٍ واضحة بين طبقة الفلاحين المصريين في الثلاثينيات والأربعينيات، المجالَ لظهور حوارٍ نخبوي حول تطوير إعادة البناء الريفي، وعلمِ تحسين النسل. ومع أنّها تلاحظ أيضاً كيفيةَ تدخّل إسلاميين، مثلِ البنّا، في نقاش تحسين النسل بتصريحاتٍ ضد تحديد النسل، فلم يوجد، كما يبدو، ازديادٌ في الإيديولوجية الشعبية، أوِ السياسةِ الجماعية، كما وُجِد في الهند[79]. وواصلت نخبةُ السلطة الصغيرة الهيمنة، حتى حلّت محلّها الانقلاباتُ العسكرية والثوراتُ بعد عام (1948). وعلى الرغم من انفصال باكستانَ، احتفظتِ الهند بوحدتها، بسبب انتشار أفكار غاندي حول الأمة، وظلّتِ المناطقُ العثمانية القديمة مجزّأة سياسياً، وكان المفكرون السياسيون منشغلين بإظهار أن القانونَ الإسلامي قادرٌ على العمل في دولة حديثة[80]. وكانت حياةُ زغلول الفكريةُ مستغرقة، كما كان عبده ورضا قبله، بمحاولة تنظيم وتحديث الشرعية

الإسلامية. ومن المدهش، فعلاً، أن كتاب حوراني يُشير إلى كلمة «ديمقراطية» مرّتين فحسب، وكان هذا يتعلق بالمُنَظّر طه حسين، عند نهاية عهده تماماً. فكان حسين محبّاً لفرنسا، ورأى أنّ مصر يجب أن تصبح أكثر أوربيةً و«ديمقراطية» حين يتحقّق الاستقلال التام. ومع ذلك، كما يشير حوراني، ربّما كان هذا لا يتفق مع الطابع الديني الذي أصبح مهيمناً، أكثرَ فأكثر، على فكره في أواخر الثلاثينيات(81).

ولم يكن ثمّة شيءٌ حتمي، طبعاً، حول انتقال الهند نحو شكلها الخاطئ والمهيمَن عليه طائفياً، فعلاً، للديمقراطية عام (1947). ولم يكن بالإمكان عقدُ مقارنة بدقّة كاملة، ثانيةً، مع العالم العربي، الذي يتّجه إلى المجددين العسكريين والحكومةِ المتسلّطةِ في الخمسينيات، فالعلاقة بين هذه التطوّراتِ وميراثِ الفكر السياسي والديني معقدة جداً؛ فالكثير منها يتحوّل إلى الأحداث غيرِ المتوقعة. وكانتِ الهند، على سبيل المثال، متأثّرةً بعمق بالحرب العالمية الثانية، لكنّ الحرب أثّرت بشكل مباشر في شمال أفريقيا وسورية والعراقِ أكثر ممّا أثّرت في الهند، مثيرةً لمحةً عن دولة الحرب، وتمنح الجنود دوراً أهمَّ بكثير عمّا في جنوب آسيا، تلك المناطقُ التي أصبحت باكستانُ مستبعدة جزئياً منها. وشكّكت كارثة فلسطينَ، كما رآها أكثرُ العرب والمسلمين، بالأنظمة الليبرالية القديمة، وأكّدت أكثرَ على دور الجيش بكونه حامي العرب والإسلام. وبالمقابل، واصل الزعماء القوميون الهنودُ القيام بحملةٍ ضد البريطانيين خلال حركة تحرير الهند عام (1942)، وخرجوا من السجن، أوِ المنفى، أبطالاً للأمّة بدلاً من متعاونين مع النازيين أوِ الحلفاء.

ومع ذلك، لا تزال توجد حالةٌ لترك ذلك «المجال» لقوّة الأفكار المذكور في بداية هذا الفصل. وعلى الرغم من المجزرة المروّعة العامّة عند التقسيم، لم يفقدِ القادةُ السياسيون الهنود الثقة تماماً بحكم الشعب، وصوّتَ المؤتمر لصالح حقِّ اقتراع البالغين الكاملِ في وقت مبكّر، يعود إلى عام

(1939). ومع الشكوك في عدة أنحاء، انتخبتِ الجمعية الدستورية عام (1946-1948) نفسَها بحقٍّ انتخابي محدود، وتحرّكت بسرعة لتطبيق دائرة انتخابية عالمية. وربّما تكون الأشكال البريطانية المحدودة للانتخاب والتمثيل أكثر اختصاراً في مصر والعراق من الهند، قد أدّت دوراً ما.

ومع ذلك، كان الأهمُّ هو الفلسفةَ السياسية لغاندي ونهرو ومؤيديهما السياسيين. فقد اضطلع تحديث القانون والدولة، فيما يتعلق بالدين، بدور أساسي في التفكير بالقومية العربية. وبالنسبة إلى القيادة الهندية غيرِ المسلمة المهيمنة، أثبت الدين أنه مشكلةٌ فكريةٌ أقلّ إلحاحاً، وذاتُ سيطرةٍ اجتماعية أكثر، وكان التركيبُ القانوني جمعيّاً، وسياسياً خصوصاً. وكان الإسلام، كما أصرّ مفكّرون عربٌ كثرٌ، إلى جانب أمير علي، ديناً ديمقراطياً، وكانتِ الهندوسية هرميّة ومستندة إلى الطائفية. ومع ذلك، تحركتِ الهند بشكل مضطرب نحو الديمقراطية، وكبحتِ الاستبداديةُ العربية روحَ الحرية في مهدها بعد الاستقلال مباشرة. ويمكن توضيح هذا التناقض، ربّما، بالتمييز بين الديمقراطية الاجتماعية والسياسية. وكانتِ الطبيعةُ النبوية للإسلام قوّة ديمقراطية مساوية اجتماعياً ومقيدة سياسياً في آن واحد. وبالمقابل، شجّع الفكر الهندي روحاً فرديةً يمكن تعبئتها ضد هرميتها الاجتماعية القوية في سياق الحداثة ومناهضةِ الاستعمار.

ومن جديد، في «العالم العربي»، لم يوجد سببٌ لعدم الشكّ بأن الرجال العسكريين المتحمّسين الشباب، كالذين برزوا من إصلاحات محمد علي في مصر، والذين أصبحوا طليعة ثورة عرابي عام (1879-1882) ضد الإمبريالية، أو الذين جدّدوا الإمبراطورية العثمانية، لن يواصلوا ذلك الدور بشكل عملي أكثرَ من مالكي الأرض الكبار والنخبِ القانونية. وبالمقارنة، رأتِ الطبقةُ السياسية الراديكالية الصاعدة في الهند، الملتزمة عميقاً بالتعبئة الشعبية، مع أنها لا تزال ملمةً بالليبرالية الإحصائية، في الديمقراطية السياسية، إن لم تكن مساواة اجتماعية، مستقبلاً عملياً جداً. وكان ذلك

المستقبلُ الديمقراطي ملطّخاً بالفساد واستمرار الطائفية. وفي يوم لاحق، بافتراضِ أنَّ حركة غاندي ستعيّن قيّماً على الشعب (حامياً للشعب ضد الفساد) حصلت نتائجُ متفاوتةٌ. وخلال ذلك، يظلّ واضحاً إلى أي مدًى سيغير الربيعُ العربي، الذي بدأ عام (2011) وجهاتِ نظرنا حول التناقضات والتشابهات بين الهند والبلاد العربية. فالتنبؤاتُ متفاوتةٌ في أحسن الأحوال. فقد اندفع الإخوان المسلمون خارجَ المنفى عام (2012)، وفازوا بالانتخابات، وحكموا بشكل سيئ وأبعدهمُ الجيشُ المصري، واضطهدهم، لكن مؤيّديه لا يزالون مقيدين بين فرضِ القانون الإسلامي وتوسيعِ الديمقراطية التمثيلية، كما كان محمد عبده ورشيد رضا في عهدهما. وخلال ذلك، يواصل الضباط النظر إلى أنفسهم بكونهم ضامنين للنظام السياسي العلماني، ويتدخلون بعنف في العملية الديمقراطية.

* * *

الهوامش

أشكر دجنس هانسن بشكل خاص، وكذلك أندرو أرسان، لمساعدتهما في كتابة هذه الوثيقة؛ يمكن أن توجد دراسة مقارنة سابقة في رزق خوري وكندي (2007).

1- انظر بايلي (2011).

2- بعض الدراسات الحديثة في روح التاريخ الفكري العالمي هي أرميتاج (2008)؛ سارتوري (2008)؛ ديفجي (2009)؛ كابيلا (2011)؛ وسلوغا (2013).

3- كما ناقشها كابيلا مؤخراً (2013).

4- حوراني (1983: 8-9).

5- حمزة (2013).

6- أشكر أندرو أرسان على هذه النقطة.

7- قدوري (1960).

8- سيل (1968).

9- ملاحظة إلى المؤلّف نحو عام (1973).

10- رايشاودهوري (1979).

11- حوراني (1983: 7-8).

12- انظر إيغرز (1995). بخصوص نسخة حوراني عن النظرية التاريخانية، انظر: فصل هانسن.

13- رام راز، «حول الشخصية الفكرية للهندوس»، المجلة الآسيوية (25 1828)، 714؛ انظر أيضاً: مقدمة كتابه حول الهندسة المعمارية للهندوس (لندن: الجمعية الآسيوية الملكية، 1834).

14- العروي (1976).

15- حوراني (1983: 74)؛ نيومان (2004).

16- الشاكري (2007).

17- تفنيد لثيودور موريسون، «التعليم العلماني في الهند»، بنغالي، 29 كانون الثاني، 1907.

18- م. الشاكري، (2011 و2013).

19- حول ظهور الفرعونية في المخيلة الوطنية المصرية، انظر: غرشوني وجانكوفسكي (1986)، وكولا (2008).

20- ريزفي (1980).

21- كولر (2010)؛ حكيم (2013).

22- فيليب (1984)؛ زاخس (2005).

23- روي (1822: 2، هامش).

24- انظر فصل فيليب 5.

25- لانتقال التقويم العثماني المتأخّر من الشورى إلى الدستورية، انظر ماردين (1962).

26- حوراني (1983: 64-65).

27- Letrre addressee au feu Sultan Abdul Aziz par le feu Prince Mustapha Kamil Pasha, 1866 (القاهرة؛ أ. كوستاغليولا، 1897). أشكر الدكتور أندرو أرسان لهذه الإشارة.

28- مهتا (1999)؛ بيتس (2005)؛ وبوك - مورس (2009).

29- مانتينا (2010).

30- كير (1966: 148).

31- العظمة (2001).

32- انظر أطروحة دكتوراه كمبردج القادمة للآنسة تيريزا سيغورا غارسيا.

33- كوليني (2005: 15، 80).

34- طاهر كامران، Contextualising Sectarian Militancy in Pakistan. A Case Study of Jhang، مخطوط غير منشور في حيازة المؤلف، 2013.

35- بانيكار (1956: 6-7).

36- شيلز ودي جوفينيل (1959).

37- على الرغم من اهتمام وكالة المخابرات المركزية بمعاملاتهم، ظلّ بعضهم مبعدين. انظر: وايس وهانسن (آتٍ لاحقاً).

38- سكوفغارد بيترسن (1997)؛ دلال (2000)؛ أسعد (2003)؛ الحاج (2009)؛ و. حلاق (2009).

39- طيابجي (1913).

40- أسعد (2003: 210-227).

41- ديفجي (2013).

42- غالانتر (1989)؛ ديريت (1968).

43- بيرلا (2009).

44- أشير هنا إلى أطروحة دكتوراه كمبردج للدكتور معين نظامي، وكتابه القادم.

45- مجيد (1998: 10-38).

46- حوراني (1983: 9)؛ يستشهد بـ ترول (1978).

47- بيبين [كذا]، زميل شاندرا، روح الهند (1901، طبعة ثانية، مدراس، 1923)، 69.

46- كير (1966: 143).

49- المرجع نفسه، 2.

50- لمناقشة مختصرة، انظر: بايلي (2012: 312-315)؛ انظر أيضاً: جافريلوت (1993).

51- هوبوود (1998: 7)، من أجل سيرة قطب الذاتية الواقعية، انظر كالفرت (2010).

52- العظمة (1993).

53- انظر مقالات بقلم محمود (1998)، ونتلر (1998).

54- تشالكرافت (2004).

55- كوبير وآخرون (1998).

56- ديركس (2001).

75- فوردونجي وناوروجي في غوجارات، Amrita Bazaar Panika، 16 شباط 1873.

58- ك. ت. تيلانغ، خطابات وكتابات مختارة من ك. ت. تيلانغ، 1 (بومباي حوالي عام 1912)، 179.

59- ميتشل (2002: 84).

60- ميتشل (1998). بخصوص ظهور مدرسة فلسطينية للفكر الاقتصادي خلال الانتداب، انظر فصل شيرين سيكلي.

61- حوراني (1983: 77).

62- حول وجهة نظر رضا عن الاقتصاد، انظر عمله الخلافة (1922-1923) في ترجمة هـ. لاووست (1938)، مقتبسة في حوراني (1983: 238).

63- تريب (2006).

64- ميتشل (2002: 132، f)؛ قارن غاسبر (2009). ربّما كان الفارق أن طبقة الفلاحين بعد عام (1919) أدّت دوراً صغيراً في حركات التحرير الوطنية في مصر مقارنةً مع حركات غاندي الكبيرة في الهند.

65- أوبويس (2010)؛ انظر أيضاً حمزة (2013).

66- لايدلو (1995).

67- ميتشل (2002: 113).

68- موسى (1961).

69- بايلي (2012).

70- انظر، مثلاً، كول (1993).

71- حوراني (1983: 116).

72- أمير علي إلى الاتحاد الإسلامي، 1907، في واسطي (1968: 77).

73- باسو وغوش (1969).

74- هيهز (2008).

75- أوروبيندو غوش، «إلى مواطني»، **Karmayogin**، 25 كانون الأول 1909.

76- حوراني (1983: 148). انظر أيضاً سيجويك (2009).

77- سافاركار (1923).

78- نهرو (1961).

79- و. الشاكري (2007: 86-89).

80- أوبويس (2010).

81- حوراني (1983: 325-330).

❋ ❋ ❋

-13-

خريفُ النهضة في ضوء الربيع العربي

بعضُ الشخصيات على بساط البحث

ليلى دخلي

للشروع في كتابة تاريخ الشرق الأوسط المعاصر، ولاسيّما تاريخه الفكري، ألبرت حوراني رفيقٌ مهمٌّ وثمينٌ. وعلى نحو معين، كان دائماً يتحدث معي، وأنا أكتب. وكان ينهي عمله بينما كنت أبدأ عملي، وبهذه الطريقة لم أعرفه شخصياً. لكن قول هذا ليس مجرّد زعمٍ بأنني «وريثةُ» شخصٍ مؤسّس، أوِ الادعاء بوجود فهم كامل لما أدين له به؛ لكنّه بالأحرى لتعيين مجالِ بحثِ الشرق الأوسط كونها منطقةً للحوار المستمر. هذا الفصل، إذاً، حوارٌ مع عمل حوراني حول التاريخ الفكري والثقافي للعالم العربي المعاصر. ويهدف إلى دخول فجوات ما دعاه حوراني «الفكر العربي»، ليقترح مجالاتٍ ومفاهيمَ بحثٍ جديدة. وقبل كلّ شيء، يحاول هذا الفصل كشف ما نتوقعه اليوم من كتابة تاريخ، لا عنِ الفكر العربي؛ بل عنِ المفكرين العرب. وبهذا المعنى، يقدم التاريخَ الفكريَّ العربي محترفو الكلمات، ويجب عَدّه نشاطاً متضمَّناً في البنى الاجتماعية.

كتابةُ التاريخ الفكري من دون الغرب:

بالنسبة إلى ألبرت حوراني، كان الغرب طريقاً إلى دخول حداثة نزعاتٍ معيّنة من الفكر في القرنين التاسعَ عشرَ والعشرين. وعمل مرآةً ممدودةً إلى العالم العربي، قدّمها باستمرار المفكّرون أنفسهمْ، إما بكونه عاكساً وإمّا هدفاً للسعي نحوَهُ. وبهذا المعنى، يمكن التفكير أن كتاب حوراني (**الفكر العربي في العصر الليبرالي**) نتاجُ وقته؛ فكانتِ الخمسينياتُ وأوائلُ الستينيات مفعمةً بأزمات الحرب الباردة، وكانت خلالها الدول الحديثة الاستقلال، في العالم العربي، ميداناً للقوة الاستعمارية، التي ظهرت موقعاً للمقاومة ضد القوى العالمية القديمة بينما تناضل من أجل عدم الانحياز.

وبتذكّر محاولته لكتابة نصّه المُفَصّل تقريباً حول الفكر العربي، انتقد حوراني تحيّزَ رأيِهِ الشخصي بخصوص «ما هو ليبراليٌّ» آنذاك. واعترض على ميله للتركيز على المفكّرين الذين «تأثّروا بالغرب». وعلى أيَّـةِ حالٍ، بطريقةِ صياغته، يُسيءُ اعتراضُهُ فهمَ المشكلةِ المتعلقة بعالم مثقّف مقسّم إلى أفكار «مستعارةٍ» و«أصيلةٍ». واعترف حوراني في مقالةٍ له بعنوان «**كيف يجب أن نكتب تاريخ الشرق الأوسط؟**»:

«ويبدو لي الآن أنه كان من الخطأ التأكيد كثيراً على الأفكار المأخوذة من أوروبا، وليس كافياً ما تمّ الاحتفاظ به، ولو بصيغة متغيرة، من تقليدٍ أقدمَ»(1).

وهذا التناقض، بين ما «أخذ من أوروبا» وما كان «محتفظاً به من تقليدٍ أقدمَ»، مؤشرٌ عامٌّ للآفاق والتداولات المنسوبة إلى الفكر. وهذا المفهوم يجب وضعه ضمن سياقِ رغبةِ حوراني في وصف «الفكر العربي»: هدفٌ بحياة مستقلة ذاتياً، رافقها تحررٌ كامل في نقاش فكري، ولاسيّما بين الأفراد. و«الفكر» عالق، بشكل ما، بين التقليد وأوربا. وهو خيار بلا مجالٍ لبدائلَ؛ لا فيما يتعلق بتاريخِ الأفكار نفسِهِ. والفكر الجديد الآتي من الداخل غيرُ قابلٍ للفهم، وإمكانُ ظهور فكرٍ غير أوربي ردّاً على المقولات الإمبريالية مصيرُهُ غياب الموثوقية، أو التقليديةُ. وقبل كلّ شيء، هذا الفهمُ للتاريخ

الفكري يتجاهل العاملَ الحاسم للمجتمع. وطُرحَ سؤالٌ حول سبيل كتابة تاريخ الشرق الأوسط بهذه الشروط هو تعريفُ المجتمعاتِ العربية بأنها أماكنُ التقليد، بينما الغرب -الآخر الكلّي القدرة- يُعَدُّ العصريَّ والحديثَ ومصدرَ التغيير. وتخلّى حوراني عن متابعة تاريخ الأفكار بعد كتابة (**الفكر العربي**)، وبدأ يواصل برامجَ بحثِ التاريخ الاجتماعي.

وفي المقالة المقتبسة سابقاً، تحدّث حوراني عن «مجتمعٍ مستقرٍّ عظيم»[2]. فهل وهمَ هذا الاستقرار الاجتماعي هو نتيجة جهلِ الدراسة التأريخية التي بدأ حوراني فيها بحثه حول الشرق الأوسط قبل الحرب العالمية الأولى، أو أنه التأثير غير الواعي لقراءة ثقافية؟ يصعب تحديد ذلك. وعلى أيَّـةِ حالٍ، ما أنا متأكدة منه هو أن كتابة تاريخ الشرق الأوسط اليومَ تعني زعزعةَ هذا التناقضِ، لإعادة تشبّع المجتمع بقدرته على الابتكار. ونحسب الاقتباساتِ والمراجعِ من أوربا والغربِ تحوّلاتٍ، أو تهجيناتٍ، أو اختباراتٍ ذاتيةً، من موقع استراتيجي بعيد.

ويصنّف تبنّي تعارضاتٍ مثلِ التقليدِ والحداثة والاستقرار والتحوّل، ووضعِها في بنىً جغرافيةٍ سياسيةٍ مثل الغرب والشرق، بشكل حتمي، بعضَ التصدعاتِ والفوارقِ وفق أفضليتها على الأخرى. وتظهر إشكالياتُ الجنس والارتباطُ الديني والانقسامُ العلماني/غير العلماني بصورة صدام بين الحداثة والتقليد. وترتبط هذه الازدواجياتُ غالباً، وتميل إلى تعريف، من جهة، عالم ليبرالي أكثر مسيحيةً وإيماناً بمساواة الجنسين، وأكثر علمانيةً للنهضة، ومن جهة أخرى، معارضةٌ وعالـمُ إصلاح وذكورةٌ ودينٌ إسلامي. وخارجَ هذه الدلالاتِ يتوارى «مجتمعٌ» عالقٌ في نوباتِ مقاومةِ تغييرٍ دائمةٍ. وأنا أبالغ طبعاً في هذه النقطة. وبَيّن نصّ حوراني وجودَ روابطَ أيضاً بين المصلحين المسلمين، الذين يقاومون التقاليد الدينية، ومفكري النهضةِ، الذين انشغلوا في التاريخ الأدبي والأجناس الأوربية، وترجمات أعمال غربية وقيم علمانية[3].

وعلى أيَّةِ حالٍ، كان أمام هذا المفهوم المُرَكَّبِ عقبةٌ، في أنه يسهم في تقليل القيمة العلمية للفجوات والتصدّعاتِ الجيلية في تاريخ الشرق الأوسط الحديث. وتنتهي برامجُ البحث، التي انطلقت لكشف استمرارية الانتقالِ والمركزِ والموقعِ الاجتماعي (الانتماء الديني، التعليم، إمكانية السفر)، بتصنيف مفكّر محدّد، إمّا عصرياً، وإمّا تقليدياً. ومع ذلك، منذ أواخر القرن التاسعَ عشرَ، عَرّفت حركاتٌ ثقافيةٌ وسياسيةٌ حول البحر المتوسط نفسَها بأنها «شابةٌ» -الشبابُ العثمانيون والأتراكُ والعرب والجزائريون والتونسيون. وعلى الرغم من أن انتقاد كبار السنّ لا يشكل سلوكاً جيداً في الشرق الأوسط، فإن كل جيل، منذ النهضة، وجد موطئَ قدمِهِ في تقويم ناقد، سرّاً أو علناً، لسجلّ أسلافه. وبالبدء ثانيةً، الانتقالُ والإعادة دوافع متكرّرة في التاريخ الفكري العربي. والتصدّعات الصرفة -عند تفصيلها- نشأت في مكانٍ آخرَ، ثمّ بشكلٍ متوقّع في الغرب. وأنا لا أريد جعلَ التصدّعاتِ الجيليةَ جذريةً أكثر ممّا كانت عليه. وعلى أيَّةِ حالٍ، من الممكن تمييزُ الوعي الجيلي بالاهتمام بطريقة نقل المفكّرين لِمَا اقتبسوه من الخارج؛ تجربةِ السفر وتأثيرِ الترجمة والتحوّلِ الديني، وبدراسة الشروط الاجتماعية التي أُنتِجتْ أعمالُهمْ وفقها بشكل أعمّ[4]. ويمكن قراءة عمل حوراني بوصفه حكايةَ مغامراتِ عقل ثلاثةِ أجيالٍ من المفكّرين. وكان أحد النصوص الأساسية التي حلّلها كتاب **(الفكر العربي)** بحث فرح أنطون حول ابن رشد، الذي دعا إلى العلمنة وكُتبَ بروح «براعمِ الشرق الجديدة»[5]. ويُفسّر حوراني الخلافَ الذي نشأ بين أنطوان ومحمد عبده بأسلوبِ تاريخِ الأفكار النموذجي:

يُظهر اختيارُ الموضوع تأثيرَ إرنست رينان في أنطون [الذي كتب وصفاً مفصّلاً للفيلسوف الإسلامي المُبْعَد ابنِ رشد[6]]. وترجم عمل رينان **(حياة يسوع)**. والآن، في كتابته عنِ ابن رشد[*]، كان يتبع مساراً حدّده أستاذُهُ،

(*) نال رينان شهادة الدكتوراه في الفلسفة بتقديمه أطروحة عنوانها «ابن رشد والرشديّة» =

والآراء العامة التي يشرحها آراءُ رينان تقريباً، ولو من دون إغراء صوت أستاذه، بذلك الأسلوبِ الاستثنائي الواضح والمؤثر، وغيرِ الجدّي تماماً.

ولا يستطيع القارئ إلا أن يحترم رينان في أن يَعدَّ أنطون مفكّراً مقلّداً من الدرجة الثانية، مغرماً بالمحاكاة والتقويم الغربي أكثرَ من السياق المُلحّ الذي كان ينشغل به. وتابع حوراني، ناقش أنطون بأن «"الصراع" بين العلم والدين يمكن حلُّهُ فقط بتحديد المجال الصحيح لكلٍّ منهما... ويبدو هذا ملائماً بشكل كافٍ، لكن هذه الأفكارَ، المقحمةَ في مجتمع منظم على أساس التمسّك بالأديان السماوية، يمكن أن تؤدّي إلى نتائجَ ثوريّة». وتتأكّد الانطباعات الأولى للمفكّر العربي بمقاومة تغيير المجتمع الذي نشأ فيه. وكان ردّ عبده، الذي عالج حوراني دمجَهُ بشكل مثالي في فصلٍ خصّصه لهذا المصلحِ الإسلامي، بسبب غضبه من التلميحات المسيحية الواضحة لعلمانية أنطون. وبالنسبة إلى عبده، «لا يزال بإمكان الدين، إن كان نقياً، أن يشكّل أساس الحياة السياسية، وهو في الحقيقة الأساسُ الصلب الوحيد»[7]. ويثير اهتمامي طبيعة نقاش أنطون، أو عبده، أقلَّ بكثير من طريقة تأطير حوراني (وكثيرين آخرين بعده) للنقاش. وكانت إمكانيةُ أنطون الثوريةُ موضعَ شكّ بسبب عبوديته الفكريةِ لأستاذه الأوربي، وبحالة نفيِهِ التي أبعدته عن فهمٍ ملائم للمجتمع العربي. وبالمقابل، احتلّ عبده، لدى حوراني، المركزَ، ومَثّل الاتجاهاتِ الاجتماعيةَ العربيةَ والقيمَ الثقافيةَ بصدق أكثرَ.

إن إخضاع النقاد الثقافيين العربَ للتأثيرات الفكرية الغربية، بطريقةِ تأطير حوراني لأنطون، ليس أقلّ إشكالية من إخضاعهم لانتمائهم الديني. وإذا انتبهنا إلى الممارسات الثقافية المتماسكة فحسب، يمكن أن نضيف تعقيداً آخرَ لسلسلة المعارضات هذه؛ وطريقةُ معالجةِ المصادر وسيلةٌ للنجاة من هذه

= عام (1852). وكان تلميذاً للمستشرق الفرنسي سيلفستر دي ساسي (1758 - 1838). (المترجم).

السلسلة. وبيّنت لنا مارلين بوث كيف يمكن أن تصنّف المصادرُ الأدبية والأرشيفية، المتعلقة بالرسائل، المفكّرين بكونهم ممثلين اجتماعيين لا مجرّد ناقلين للمعرفة[8]. ويمكن أن تساعدنا «الأعمالُ الصغيرة» لكُتّاب النهضة في فهم توضيحاتٍ ومواقفِ وأنماطِ الوجود في العالم، التي كانت بعيدةً عنِ الاستقرار.

وإعادةُ تشكيل المفكّرين بأنهم ممثلون اجتماعيون يكشف الأفرادَ والاتجاهاتِ الاجتماعيةَ التي كانت مخفية، أو هامشيةً في وصف حوراني. وبين هذه الأصوات غيرِ المسموعة نسبيّاً توجد النساء أوّلاً، وقبل كل شيء، ويوجد بينها ميلٌ لتفضيل النساء اللواتي عقدن الصالونات، أوِ اللواتي كنّ حبيباتِ وشريكاتِ «رجالٍ عظماءَ». وكان هذا على حساب الذين لم تترك أنشطتهم أثراً ورقيّاً. وبالنسبة إليّ، فكرةُ تفصيل التصدّعاتِ والانشقاقاتِ الفكرية، في حواري المستمرّ مع حوراني، ليست مجرّدَ إنشاءِ قراءةٍ تاريخية للنهضة تختلف عن قراءته؛ لكنني، بالأحرى، أقدّم إعادةَ قراءةٍ يمكن أن تقترب من فهم جديدٍ لأفكار «العصر الليبرالي» لدى حوراني[9].

ما وراء «تنازل الأجيال القادمة» و«استبداد عولمة الخطابات»:

إننا نعيش في عصر مفاجآت صنعها التاريخ في الشرق الأوسط. وسعتِ الأقلّياتُ الاجتماعية والسياسيةُ النشيطة إلى التقوية، وأوجدت ثغراتٍ تاريخيةً. وعبّرت عن رغباتٍ في تحرير تلك الأقليةِ المنسوبة إلى الغرب أوِ الشرق. ووافق أكثرُ المعلّقين، آنذاك، بأن الانتفاضاتِ العربيةَ شكّلت انفجاراً جيلياً ضدّ مقاومة التغيير الاستبدادية. وبيّنوا أيضاً تحرّرَ المحتجّين الشبابِ من الوهم بإخفاقِ المؤسساتِ السياسية في حماية الإرث الثوري للقرن العشرين، ممّا دعاه معاصر حوراني إ. ب. تومسن، ذات مرّة، «التنازلَ الهائلَ للأجيال القادمة»[10]. وكتابتُنا عنِ التاريخ الفكري العربي، إذاً، بحاجة إلى وضعها بوعي في زمانها ومكانها الخاصين؛ لأن تقسيمَ التاريخ الفكري إلى مراحلَ،

وتعريفَهُ («العصر الليبرالي» أو «عصر الإصلاحات» أو «عصر الثورات») خيارٌ معرفي للأجيال القادمة.

وتنطبق هذه التوترات التاريخية، وإغراءاتُ الدراسة التاريخية، أيضاً، على جزء كبير من فكر النِسّوية وفعلِها خلال فترة ما بين الحربين في الشرق الأوسط، حين اجتذبتِ التجاربُ العلميةُ والأدبية والاجتماعية للغرباء الفكريين العديدين روحَ العصر التقدمية. وإذا بدا لنا، اليوم، أن بعض هذه التجاربِ مخالفةٌ للحقيقة التاريخية، فالحقيقة تظلّ بأنّها حدثت فعلاً. وتجعل من الممكن كتابةَ التاريخ الاجتماعي للمفكّرين، وتفسح المجال لـ«الخاسرين المفترضين».

ومع أخذ التمثيل المفرط لتاريخ المنطقةِ السياسي والجغرافي السياسي بالحسبان، يتطلّب التاريخُ الفكري المتقلّب أن نفسح المجال للتاريخ الدقيق للأشخاص الذين حُجبت نشاطاتهمْ بالمقياس العالمي للاستقصاء. ويكشف تضخيمُ وجهات النظر التاريخية وتصغيرُها تعقيدَ العوالم الاجتماعية المتعدّدة. ويظهر الاستقصاءُ المتعددُ الدرجاتِ أيضاً، المخفيَّ في زخرفة الحياة اليومية، بالإشارة إلى قصة هنري جيمز الشهيرة «**صورة في السجادة**». وبكلمات باسكال كازانوفا، تساعد عبارةُ هنري جيمز المعروفةُ في تمييز الصورة التي تظهر فحسب حين «يبدو أن شكلَها وتماسكَها يبدأانِ فجأة بالظهور من التشابك والفوضى الواضحةِ لتركيبٍ معقّد... برؤيتها من منظورٍ آخرَ»[11].

ويبدو لي أن سؤال حوراني عن كيفية كتابة التاريخ يجب أن يحلَّ محلَّهُ السؤالان «لمن»، و«لأية غاية؟»، وقد يبدو هذا عتيقاً، أو باطلاً، أو ملتزماً جدّاً، لكنّه قد يساعد في كتابة تاريخِ مجتمعٍ محاصرٍ انتشرت فيه ثقافةُ الحماية[12]؛ واستقصاءُ المصادر التاريخية، لمعرفة ما تكشفه حول المجتمع الذي أنشأها، كذلك قد يساعد في عبور أماكنِ ظهورِ «المعرفةِ المعرّضة للخطر» و«المعرفةِ التاريخية للصراع»، في إنهاء ما عَدَّه فوكو «طغيانَ خطابات العولمة»[13]. ومن الواضح أن التعبير عنِ الإشكالية، بهذه

الشروط، يوحي بأن التاريخ كلَّهُ مشاركٌ، وأنه ردٌّ عن أسئلة الحاضر، ويتحدّث دائماً عنِ الزمن الحالي؛ ويوحي، أيضاً، بأن البحث التاريخيَّ حوار مع هذا المكانِ والزمان، ووسيلةٌ أُحدثت لتحصين الذين «اندفعوا» بالكلام، وتزويدهمْ بذاكرة. ويؤدي سؤالُ «لأية غاية نكتب التاريخ؟» إلى سلسلة جديدة من الأسئلة الجديدة.

ويدفعني تطوّرُ المعرفة حول العالمِ العربي المعاصر، ونموِّهِ التاريخي، كوني مؤرّخةً، لمقاربة فكرة فوكو الحاسمة: الفكرةُ التي يصبح التاريخ فيها «مشكلةً». ولا تسعى مشكلةُ التاريخ إلى كتابة تاريخ فترةٍ معيّنة من أجلها بالذات، ولا تحكمُ عليه وفقاً للفهم المتأخّر. وهي تعمل بوعي مع الاقتباسات المختصرة، في محاولاتٍ لفهم مشكلاتِ أزمنتنا وحياتِنا المعاصرة. وكما يكتب فوكو:

من يختار التعاملَ مع «مشكلةٍ» تظهر في لحظة معيّنة، يجبُ أن «يتبعَ قواعدَ أخرى، باختيار مادة مستندة إلى طبيعة المشكلة، مركزاً التحليل على العناصر التي يحتمل أن تحلَّها، ويرسّخ العلاقاتِ التي تجعل هذا الحلَّ ممكناً. ولذلك، على المرء أن يظلّ غيرَ مبالٍ بالالتزام لقول كلّ شيء، ولو لمجرد إرضاء المحكمين الاختصاصيين الموجودين»[14].

والمشكلةُ هنا هي إدراكُ سمة المفكرين المعاصرين في العالم العربي؛ فهمُ كيفيةِ تشابكِ حياتهم وأعمالهم مع المجتمع الذي أنتجهم، ومعرفةُ قدرتهم على التغيير الاجتماعي والسياسي مقابلَ احتمالاتِ الرقابة وأنظمةِ التعليم المفروضة، وحظرِ حرية الكلام والتجمّع. وتحت هذه الشروط، كيف تجاوز التاريخ العالمي للفكر العربي (السفرَ والمنفى، والآن الإعلام الاجتماعي) المحنة، وفتح مجالاتٍ ومعاييرَ اجتماعيةٍ بديلة في الشرق الأوسط وخارجه؟ فتُحوّل هذه الأسئلةُ تاريخَ المفكرين العربِ إلى تاريخ عالمي. وهنا يمثل إدوارد سعيد شخصاً فكرياً عربياً، غيّرت محاولتُهُ التعامل مع تجربته في المنفى، بوصفه فلسطينياً أمريكياً، طريقةَ فهمِنا للتاريخ الفكري العالمي[15].

وقد لا تشكّل إقامته وعمله في الغرب الموقعَ الفاقدَ للشرعية، الذي أسبغه حوراني على فرح أنطون على سبيل المثال، لمّا واصل نقاد ما بعد الاستعمار من البرج العاجي مضايقةَ المفكّرين المكافحين في الشرق الأوسط.

كتابة التاريخ مع الثورات العربية:

في بداية انتفاضتهم ضد نظام الأسد، أطلق السوريون غالباً أسماءَ أبطالِ ثوراتهم ضد الانتداب الفرنسي على مظاهرات الجمعةِ الرمزية. وبالتحوّل نحو الذاكرةِ الوطنية والمناهضةِ للاستعمار (ذكرياتِ الثورةِ العربية الكبرى عام (1925)، على سبيل المثال) أوجدوا سلسلة متمرّدة جديدة للقتال[16]. ففي تونسَ، هتف الثوار بشعاراتٍ ابتكروها في الشوارع، معتمدين نسبياً، أيضاً، على اللحظات الأخيرة في تاريخ الاحتجاجِ الاجتماعي، ولكن من دون فهمها غالباً -لم توجد كتيبات لصراعات عام (1968) أو (1978) أو (1983). وظهرت أعلامُ نضالٍ قديمةٌ ثانية في الشوارع، ولوّح بها بعضُ الناس غافلين عن معانيها التاريخيةِ، وتجمّعوا حولها وكأنّما تحدث للمرة الأولى؛ وميّز آخرون في معركتهمُ الحاليةِ صدى صراعاتٍ من الماضي خاضها آباؤُهم وأمهاتُه؛ فكانت مداركُ الحنين إلى الوطن، في الانتفاضة التونسية، شائعةً، ولاسيّما بين كتّاب المذكرات من الشتات، وبين الفنانين الذين جاؤوا من أسرٍ كانت ناشطة سياسياً في الستينيات. وتتحدى ذكرياتُ التاريخ هذه، خلال الانتفاضاتِ العربيةِ، مخطوطةَ «الانتقال إلى الديمقراطية» المتحفّظةِ. وتتطلّبُ الطبيعةُ غير المحددة للحظة الثورية (العملية الخلّاقة) تحليلاً بصرياً وزمنياً مختلفاً. فالأحداث، التي جرت تحت نوافذنا، شجعتني، كوني مراقبةً مشاركةً ومؤرّخةً ومؤدّية اجتماعية وسياسية، على التفكير في الزمن بكونه مسألة متحركة. فأحياناً كانتِ الأحداثُ تتحرّكُ بسرعة مذهلة، وفي أحيان أخرى يبدو القصورُ الذاتي المضني مهيمناً. وتتحدى تلك الأيامُ العنيفةُ، من كانونَ الأولِ (2010) إلى كانونَ الثاني (2011)، فهمَنا لترتيب وأسبابِ التغيير. هلِ التراكيبُ التاريخيةُ العميقة، أو الأحداثُ

العالمية، محرّكة الثورة؟ أو أنّ تلك الثانويةَ والمحلية والمباشرة هي التي تهزّ العالم؟[17]. وعلى أيَّـةِ حالٍ، منِ المقرّر لِما هو حدث أساسي ولِما هو ثانوي في التاريخ العالمي؟ في هذه الفوارقِ وفي هذا الشكِّ، بالضبط، انظر إلى تحديد موضع كتابة التاريخ الفكري[18]. وليس من الضروري تمييزُ الشخصيات الهامشية؛ أي وضعُ نفسي في حالة توتّر. وبالأحرى، الطريقُ عاصفٌ، وعلى المرء التفكيرُ في النقاط الخفيّة لكلٍّ من الماضي والحاضرِ.

وفيما يلي أقدّم دراسة حالتين لمفكرين سوريين من جيل واحد تبنّيا استراتيجياتٍ مختلفةً لبحث الإشكالاتِ نفسِها في بلاد الشام بين الحربين - العائلة والنساء. فدراسةُ هاتين الحالتينِ جزءٌ من محاولةٍ أكبرَ لعبور الحدود الزمنية والمكانية مع مفكرين وناشطين من العالم العربي المعاصر. وتوضّح الحالةُ التاريخية، والمواقعُ الفكرية، لجيل المفكرين في بلاد الشام، خلال القرن العشرين، العلاقاتِ المتبادلةَ المعقدة بين المجال العام والاهتماماتِ الخاصة؛ فحريةُ الفكر، وتوقّعُ الجنوسة، وموضوعاتٌ أخرى، تشكل معاً ذخيرة الفكر الحالية.

شراكُ مساواة الجنسين خلال الانتداب: المجتمع والعائلة كونهما «مشكلةً تاريخيةً»

إحدى أفكار فوكو، التي أودُّ متابعتَها هنا فيما يتعلق بالمفكرين، الخطاباتُ العلميةُ التي تنتج الحقائق، والتي بدورها تكرّس القوة. فالانقساماتُ والتبريرات والتصنيفات عواملُ واضحةٌ، لكنّ الخطاب يأخذ، في أغلب الأحيان، شكلاً أعقدَ، وأحياناً قتالياً أكثرَ، وفي أخرى يبدو محايداً. ويُقدَّم الخطاب بأنه «علمي» يخفي معرفةً أكثرَ تلقائيةً تنشأ من الممارسات الشخصية والاجتماعية لمؤلّفيها. لذلك، جدلياً، يمكن أن نستخلص من النصوص «العلمية» شروطاً متماسكةً لإنتاج المعرفة.

واخترتُ التركيز على شخصيتين سوريتين من منظور عملين لهما. ووُصفَ

هذان النصّان بأنهما تحليلان علميان، مع فهم راسخ لقضايا ذاتِ طبيعة اجتماعيةٍ؛ بل حميمةٍ، وبسجلّين متميّزين للأدب العلمي. ولِد كاظم الداغستاني (1900-1980) في دمشقَ، من عائلة ذاتِ سجل ممتاز في وظيفته العثمانية، وغادر إلى باريسَ، في أواخر العشرينيات، لدراسة علم الاجتماع في السوربون، ونشر بحثه لنيل الدكتوراه عام (1932)، وعالج البنيةَ العائلية السورية وتحوّلها[19]. ونشرتْ نظيرة زين الدين (1908-1976) عملَها المدهش (**السفور والحجاب**) حول ستر كامل الجسم عام (1928)[20]. وانتمى هذان المفكرانِ إلى فئةِ «الكتّابِ الشباب» ذاتِ الميول السياسية، التي عَرّفها كيث واتنباو بأنها «جيلُ 1900»[21]. وعلى عكس بعض نظرائهما المؤثرين، قدّما نقدَهما الاجتماعيَّ بأسلوب معتدل ورصينٍ كما يبدو. وطوّر الداغستاني نقاشه من منظور اجتماعي وإنساني. وكان مفهوم زين الدين أكثرَ كلاسيكية وتأويلاً، لكنّها لم تكن أقلَّ خبرةً.

ووضعتهما بعضُ عناصرِ سيرهما الذاتية متباعدينِ، على الرغم من حقيقة أنهما كليهما ولدا في أسرتين مشهورتين جداً. والفارق الأوضح، طبعاً، هو الجنس، ومركزاهما الاجتماعيان. فكان كاظم أوّل ولدٍ ذكرٍ في عائلة كبيرة؛ لذلك تمتّع بآفاق المستقبل واسمِ العائلة؛ وذهب للدراسة في باريس بفضل استقرار أسرته المالي، والحريةِ التي سُمح له أن يتمتّع بها. وكانت نظيرة امرأة شابّة جداً لمّا نشرت كتابها؛ وولدت في عائلة قدّرت مبادئ التحرّر، لكن المجتمع أنكر على النساء حريّاتِ الرجالِ نفسَها. ولامرأة بعمرها، كانت شجاعتها وثقتها مدهشتين؛ ومع ذلك، لم تعرّض نفسَها لصراع مع التقاليد، لكنّها، بالأحرى، أصرّت على الاستمرارية التي حثّتْها؛ استمراريةٌ انعكستْ بشكلٍ أفضلَ في إهداء الكتاب إلى أبيها، وفي تقديم ولاءٍ مستمرٍّ لأسلافها في كلّ مكان. وأعلنت في بداية الكتاب:

«أرجو من السادة عدمَ اتهامي بتعكير صفو السلام، أو توقّع التهرّب من ارتداء الحجاب؛ لأن ذلك ليس ما فعلته؛ إنه في الحقيقة أبي، أخوك -الذي

خلقه الله حرّاً تماماً، والذي ليس خائفاً، باسم العدالة، من لفت أنظار النقّادِ- هو الذي حررني من هذا السجن باسم عدالة الله، ولمصلحةِ العائلة والمجتمع. وهو الذي أخذ بالحسبان نموَّ عقلي وسعةَ تعليمي، وأرسلني في هذه الرحلة لأكتشف الحياة والنورَ»[22].

وبالنسبة إلى الداغستاني، كانت رحلةٌ إلى باريس، ولزين الدين رحلةٌ عميقة إلى عالم المعرفة في مكتبة أبيها. وتطابقت مغادرتُهما كليهما مع رغبة في الفهم والتعلّم، وجعلِ الآخرين يفهمون. فكان البحث الإيجابي عنِ المعرفة موضوعاً تقليدياً مشتركاً من الطبقة الأدبية كلّها آنذاك، ولاسيّما من النساء، اللواتي نظرن إليه بكونه وسيلةً للحرية المرتقبة. ونحو عام (1888)، أعلنت عائشة التيمورية، في مقدمة كتابها (**نتائج الظروف في الكلمات والأفعال**): «كم فاض جفناي بالدموع لأنني كنت محرومةً من جني ثمارِ تعلّمِهما المفيدِ! وما أعاقني عن تحقيق هذا الأمل ستارُ الدثار الشبيهُ بالخيمة المغلّف كلياً»[23]. وفي الحقيقة، كان وشاح الرأس يُعدُّ عقبةً أمام السعي وراء العلم.

وطبقاً للمعايير الأكثرِ تقليديةً في المجالات الأدبية والفكرية، كان هذان النصان، المنشوران بفارق بضعِ سنواتٍ، مختلفين. وكان (**السفور والحجاب**) بحثاً دينياً كلاسيكياً، كُتب بالصيغة التقليدية لهذا النوع من النصوص -التفسير. ويستند إلى قراءة مفصّلةٍ للقرآن وشروحه للنقاش ضد ارتداء ستر الجسم الكامل. ولتبرير عملها، استعملت نظيرة الاستشهاد؛ أي إنها تستشهد بالمصادر النصيّةِ التي تواجه الحججَ التقليدية؛ لكنْ خارجَ الشكل الكلاسيكي للكتاب، وخارجَ الحالة الفريدة للعالمة الدينية الشابة، كان عمل نظيرة جذريّاً ومتمرداً في المحتوى، وكان نقاشه منادياً بمساواة الجنسين، ومجابهاً تماماً، والتوافقُ الدينيُّ الذي تقدّمه ذو تعبير متميّز جداً. واستعملَتِ المصادرَ التي استشهدت بها باستعمال بحثها، للتوصّل إلى استنتاجات معاكسةٍ حول الحريةِ الفردية ومسؤوليةِ الفرد أمام الله والمساواةِ

الإنسانية. كذلك، لم تكن مصالح العائلة والمجتمع قيماً بحد ذاتها؛ بل كانت متأصّلة في تعلّم الإحساس بالعدالة.

ووجهت هذه القيمُ إيمانَها بقدر أسلوبها المُحَاجّ. وبالنسبة إليها، كان الدين الإسلامي قادراً على تحرير كلٍّ من الرجال والنساء. فإحدى الحجج التي أكدتها بشكل خاص ضرورةُ أن يكون لدى الرجال والنساء ثقة: «ما هذه الحياة، إذاً، حياتك، إذا فرضت في بيتك قانوناً يسري ضد أمّك وابنتك وأختك، بدافع الخوف من أنهنّ قد يخدعنك؟»[24].

ودعمت حججها ببحث تاريخي شامل حول مكانة النساء في عهد الأنبياء. وهنا دافعت عن قضية التحرير والعمل، بما في ذلك الصراعُ العنيف، مستشهدةً بشخصية جان دارك كونها مثالاً بارزاً عن تحرير النساء والبشر[25]. لكنّ نقاشها ضد ستر الجسم الكامل جاء باسم المساواة الاجتماعية أيضاً؛ فالحجابُ رمزُ طبقة اجتماعية معيّنة، هي الحضريون بشكل أساسي. فيجب ألا تهيمن طبقةٌ اجتماعيةٌ واحدة على الإسلام، وطريقةُ حياةِ الإسلام المماثلةُ على حساب الآخرين، كما كتبت؛ فكان نقاشها قومياً جدّاً. وخاضت أبعاداً كبيرة لتصنيف الثقافتين الإسلامية والغربية فيما يتعلق بالتحرّر والتطوّر والنجاح. وفي إحدى المراحل خاطبت شيخاً خيالياً يُمثل التقليد في أقصى تعنّتِهِ، وبيّنتْ له أن الرغبة في «تأييد» التقليد مجرّد طريقة لحرمان المسلمين من أيّ مستقبل[26].

ولم يقتصر بحث (**السفور والحجاب**) على كونه جزءاً من الثقافة «التقليدية»؛ فقدِ اختلف بشكل واضح عن تفاسير القرآن الأخرى، ليس لمجرد أنه كان أول تفسير كامل تنشره امرأةٌ حول مسألة الحجاب الحسّاسة. فاعترف به، منذ البداية، بعضُ «العلماء» والمفكرين البارزين أيضاً. فطلب مؤسّسُ مجمع اللغة العربية في دمشق، محمد كرد علي، على سبيل المثال، عشرين نسخة لمكتبة المجمع؛ واستقبل محررو مجلة (العرفان)، التي تصدر في صيدا، الكتابَ بشكل إيجابي عند صدوره أوّلاً؛ ودعاها العالم السنّي

تقي الدين الصلح لإلقاء محاضرة في الجمعية الأدبية العربية التي ترأّسها عام (1928). ووراء واجهةِ تفسيره، كان الكتاب عصرياً في طريقة تعبئته للفكر النقدي، ودعوتِهِ إلى العمل دفاعاً عن حقوق النساء. وكان بحث زين الدين ردّاً على تراجع معيّن في حرية النساء. وفي عام (1927) كان البرلمان الدمشقي يناقش مرسوماً لمنع النساء من السير في شوارع السوق من دون غطاء وجه[27]. ودخلتِ الجدال، واتّخذتْ موقفها:

«لما بدأت أفهم معنى القانون والحرية واستقلال الإرادة وتحرّر الفكر، والعجزِ؛ بل عدمِ صلاحية محاكاة التقليد في الدين، بدأت دراسة الشرق، وخصوصاً مسألةَ النساء. وما رأيته في دراساتي لم يرضِني، وأَثارَ استيائي العديدَ من الأشياء. لكنّني في أغلب الوقت احتفظتُ بمشاعري لنفسي. وخلال الصيف السابق، في دمشقَ، كانت حرية المسلماتِ مهدّدةً عند منعنا من السير خارجاً من دون حجاب والتمتّعِ بالهواء والضوءِ. وفي ذلك الوقت تناولتُ قلمي، وقرّرتُ أن أعبّر عمّا يعتمل بداخلي. وبدأ قلمي، موجهاً بروحي، يندفع فوق الورقة، وتطلّبتْ روحي المضطربة المسكينة المزيد من الثبات»[28].

ولذلك، نجمَ قرارُ نشر ثمار بحثها عنِ التزامها بمصلحة النساء المسلمات، وكانت الكتابة نتيجة فيض «المشاعر»، وخلال الكتابة وجدت نوعاً من الارتياح؛ بل المعافاةِ، وبدا البحث علاجاً؛ علاجاً شخصياً وعلاجاً لمشكلات المجتمع في آن واحد. وتبلور مشروع زين الدين الاجتماعي هنا: كان التفكير الحرّ، تحرير الفكر، سيتفوّق على المعايير والتقاليد المفروضة بشكل أعمى.

وفي نهاية العشرينيات، لم يكنِ المجال الفكري مستقرّاً، ومنطقةً هادئة يمكنها التحرّك فيها كما تشاء. فكان الجو متوتّراً ومشحوناً سياسياً. ونتيجة إثارة أعصابهم بكتابات نظيرة، بدأ «الشيوخ»، العلماء الإسلاميون الذين دافعوا عنِ امتيازاتهم وتفسيراتِهمُ الدينيةِ، بإطلاق هجمات شخصية ضدها.

وكان من الممكن أن يتقبلوا «المناقشاتِ الأنثويةَ» حول الحجابِ، وتأثيرِهِ على الصحة، الذي ظهر في المجلّات، وكان يمكن، أيضاً، أن يتعاملوا مع الدعاية الكمالية التي كانت في كلّ مكان على أسوار دمشق؛ لكن نظيرة كتبتْ بحثاً كاملاً، وكانت تستشهد بالقرآن. لكنْ هدفُهمُ استئصالُ موجة التحرّرِ النسائي، وأيِّ دلائلَ نسويةٍ لزعزعة الاستقرار. وهاجموا مباشرة الطبقاتِ الراقيةَ والبرجوازياتِ، التي كانت، بعد فترة طويلة من حماية الأعراف الاجتماعية الحضارية والقيم التقليدية، تقوم بعملية إسباغ الطابع الغربي والتحوّلِ بوجود القوى الاستعمارية. فهذه الطبقات، كما زعم نقّادها، مُضَلَّلَةٌ بالسير على خطا أتاتورك الذي ألغى الخلافة، وأحدث جمهورية، وبالإضافة إلى ذلك، أمرَ النساء بنزع أحجبتِهِنَّ.

ووجدت زين الدين الإلهامَ في الحاكم التركي، واستشهدت باقتباس مشهورٍ له في ردّها على نقادها (الفتاة والشيوخ) عام (1929): «انتصاري النقيُّ على العدو بفضل الموالين لقضيتي من جهة، ومن جهة أخرى الأحجبةُ التي نُزعت عن وجوه النساء»[29]. ولدت زين الدين في إسطنبول طفلةً لثورة تركيا الفتاة، وابنةِ مفهوم عصري للعالم، حيث تَوضّع طريق التقدّم عبر العلمنة. وحصلت فوراً على التعليم الديني الذي قدّمه لها أبوها، والفضولِ الناجم عنِ الارتباط بالتنوير؛ كانت تتقن لغاتٍ أوربيةً، وتردّدت على مؤسساتٍ تبشيريةٍ كالمدارسِ الكاثوليكية الفرنسيةِ اللغةِ أخواتِ القديسِ يوسف من الظهور (Saint-Joseph-de-l'Apparition)، ومدرسةِ أخواتِ الدير الناصري، ومدرسةِ اللاييك الفرنسيةِ (Lycée Français Laïque). وبالمقابل، رفض الموظفون المسلمون المحافظون الوجودَ الاستعماري بشكل حاسم. ونظر هؤلاء المحافظون بشكٍّ إلى وجهاء الكتلةِ الوطنية السورية، الذين كانت لديهم طموحاتٌ لحكم المنطقة. وبوصفها قضيةً استراتيجيةً، ركزوا، بشكل متزايد، على أمور الهوية: العاداتِ والسينما والأزياءِ وأوقات الفراغ، واستهدفوا النخبة الحاكمة، وحشدوا الأحياءَ الشعبية ضد المرض الحديث

«الفساد»، أو الانحرافِ والفسادِ[30]. واتخذت هذه التوتراتُ اتجاهاً عنيفاً عند الإبلاغ بأنّ بعض النساءِ غيرِ المحجبات تعرضن للهجوم بالأسيد في الشوارع[31]. ومع تزايد المواقف المتزمّتة، تابع الشيوخ الرجعيون الهجومَ. وزعم الشيوخ بأنهم يمثلون دينَ الأغلبية (عامّة الشعب). وكانوا منشغلين في معركة نبيلةٍ ضدّ النخبة العصرية، التي تظاهرت، لعجزها عن منع الاستعمار وآثامه، بالكفاح من أجل الاستقلال، لكنها تبنّت فعلياً قيمَ القوى الاستعماريةِ نفسِها والأعداء. وكان كتاب نظيرة في مركز ساحة المعركة المفتوحةِ هذه، والاستمرارِ المباشر لما حدث خلال الثورة العربية الكبرى في سورية بين عامي (1925-1927). وبينما أُجبرتِ الحركةُ الوطنية السورية على التفاوض مع سلطات الانتداب الفرنسية للمحافظة على سلطتها، كان داعمو حقوق عامّة الشعب يفتحون خطوطَ جبهة جديدة في المجتمع. وكان هذا حين قرّر كاظم الداغستاني، الطالبُ السوري الشابُّ في باريس، العمل على البنية العائلية في وطنه الأصلي.

وعالجت دراسة كاظم الداغستاني موضوعَ الدين والمعاييرَ الاجتماعية، وتألّقت بالرزانة العلمية. ولأنها مكتوبة بالفرنسية، لم تساهم فوراً بالنقاش السياسي الذي احتدم بعد بحث (**السفور والحجاب**). وصادق العالمُ والمستشرقُ موريس غودفروي ديمومبينس على الموضوعية العلمية للنصّ في مقدّمة الكتاب، وأصرّ الداغستاني نفسه على هذه الفكرة في بداية مقدّمته:

«يهدف هذا النصّ إلى وصفِ، بأكثرِ موضوعية ممكنةٍ، عدةِ سمات حاليةٍ للأسر المسلمة السُّنية في سوريا (...) فمهما يكن هذا العمل مفتقداً، نطلبُ منكم ألا تعتقدوا أنه مجرّدُ ثمرة الظرف، أو نتيجةُ الفضول الذي بدأ بعضُ العلماء بالتعبير عنه حول الموضوع الذي في متناولكم هنا»[32].

وأراد الأكاديمي الشاب الطموح شرعيةً فكريةً بتقديم عملِه بكونه بحثاً ثقافياً أصلياً قصدَ ملء فجوة في المعرفة الحالية. ودراسةُ الداغستاني تُعدُّ وصفاً دقيقاً لعادات الزواج وتقاليدِه، والحياةِ الزوجية، وعلاقاتِ الأبناء

بالوالدين، والعلاقاتِ العائليةِ بشكل أعمّ. وتستند البيانات إلى ملاحظاتٍ ومناقشاتٍ وتدخّلاتٍ مرحةٍ متكررة في الأحاديث والأمثالِ الشعبية. ولا يأتي أيُّ ذكرٍ مباشر للنقاش المعاصرة المتعلقة بالزواج، أوِ الاحتجاج على النسوية، إلا في عرضٍ ملخّص للأبحاث الحالية المختلفة[33].

والكتابُ الوحيد لمؤلفة أنثى، الذي استشهد به الداغستاني في قائمة مراجعه المُجَمّعة بدقة بالغة، هو كتابُ نظيرة زين الدين، وأُدرجتْ أيضاً أعمالٌ أخرى لمؤلّفين ذكورٍ شاركوا في معركة تحرير النساء: كتاب جميل بيهم (**المرأة**) (النساء؛ بيروت، 1926) وأطروحةُ المصري منصور فهمي (**حالة المرأة في تقاليد الإسلام وتطوّره**) (La condition de la femme dans la tradition et l'evolution de l'Islam (باريس، 1910). وليست مصادفة أن الداغستاني اختار تولّيَ المسألةِ الحساسة للروابط والحقوقِ العائلية. وكونه طالباً شاباً في باريس، اجتذبه علمُ الاجتماع وعلمُ الأجناس البشرية، كونهما وسيلتين للمفكّرين الوطنيين كي يقدموا رؤًى ومعرفةً جديدةً حول بيئتهم ومجتمعهم وهويتهم. وكان النقاش الكامل حول الحجاب وحالةِ النساء بارزاً وعنيفاً جداً في نهاية العشرينيات؛ حيث اقتنع أغلبُ المفكرين العلمانيين الشبابِ بأن عليهم معالجةَ هذه القضايا بسرعة. وقبل كتابة بحثه، قابل الداغستاني شخصيةً مهمةً أخرى لتحرير النساء، وهي ماري عجمي (1888-1965)، وأصبح صديقاً مقرّباً جداً لها، وزميلاً خلال عملهما في مجلة (الميزان)، وهي مجلة أسّسها المفكر الدمشقيُّ المجابه والمبدعُ أحمد شاكر الكرمي (ولد عام 1894) خلال الثورة السورية[34]. وكان الداغستاني مساهماً نشيطاً جدّاً في الصحيفة، ومسؤولاً، بشكل متكرّر، عن ترجمة أعمال لمؤلّفين فرنسيين للعلوم الاجتماعية، ولاسيّما مقالات من الحوليات (Les Annales).

وأشار فصل الداغستاني حول ارتداء الحجاب إلى نصِّ زين الدين في قسمٍ بعنوان «الحجابُ وفرضُهُ على ساكنات المدينة الشاباتِ»[35]. وقبل

تلخيص المواقف الفكرية المختلفة، نبّه المؤلّف القارئ إلى أنّ «مسألة نزع الحجاب قضيةٌ حالية في سوريا، وهي تناقش بانفعال يومياً، وفي كلّ عائلة تقريباً»[36]. وفي وصفه، كان نقاش الحجاب يُعدُّ مسألةً اجتماعيةً حول مجموعة انقسامات بين المدينة والريف، وبين الطبقتين العليا والدنيا. ويتفادى الداغستاني كلّياً البعد الديني؛ وبدلاً من ذلك، يقصر نفسه على مناقشة العناصر المختلفة، ويصف وجهةَ نظر العلماء المحافظين، ورغبتَهمْ لا في مجرّد فرض ارتداء الأوشحةِ؛ بل أيضاً في «إحياء ممارساتٍ بالية»[37]. ولم يطوّر الفكرة أكثر، لكن المرء يمكنه فهمُ أنه يضع فوارقَ بين التطبيق البسيط للواجب الديني وإحياءِ ممارسات قديمة «بالية». ولم يكنِ الدينُ المشكلةَ بالنسبة إليه؛ بلِ التقدّمَ والحداثة.

وإنْ قدم الداغستاني عمله على أنه «موضوعي» أكثرَ من عمل زملائه الكتّاب، فقد وُجدَ توتّر واضح بينهم. ويكشف هذا الحوار مواقفَ اجتماعيةً وشخصيةً مختلفة جداً ضمن طبقة النخبة الفكرية «العصرية» نفسِها. ونَجَمَ قرارُ زين الدين للكتابة، من دون شكّ، من ارتباطها الحقيقي، بوصفها امرأة، بالمسألة النظرية التي تطرحُها للنقاش. والقضيةُ بالنسبة إليها واضحة، كما هي إلى جميع النساء. وارتباطُها يمكن إدراكه، لأن بحثها ساعد أيضاً في مخاطبة مجموعة، «هم» الذين ميّزتهمُ المؤلّفةُ في نصّها اللاحق بأنهم الشيوخ. فكانت كلماتها عميقة، وهدفت ضد «غير الليبراليين»، بحسب تعبير أمل غزال في هذا الكتاب. وكان موقف «موضوعية» الداغستاني نتيجةَ ابتعاده وجنسه؛ لكنه كان أيضاً ابتعاداً مكانياً مختاراً يتعلق بالنقاش والتوتر الاجتماعي الناشئين. وكتب من باريس، بعد عمله في سورية لبضع سنواتٍ، وأحسّ المؤلّف مع ذلك بالخطر، وميّزه في الانقسامات المعيارية للحداثة والتقليد. وذكرتِ الصحفُ، منذ السنوات (1928-1930)، بانتظام، الهجماتِ المُنَفَّذة على النساء في أسواق المدن السورية، وكان الشيوخ المحافظون المعارضون للهجوم بشكل واضحٍ أكثرَ من بلاغيين. وتؤكد استنتاجاتُ عمل الداغستاني التناقضاتِ بين

القانون والمعايير والتقاليد الاجتماعية. وأكّدت نظيرة التناقضاتِ بين الرغبة في تحرير أمةٍ والرغبةِ في إخضاع النساء؛ لذلك بيّن الداغستاني أن الشريعة الإسلامية، التي رفضها لكونها غيرَ فعّالة و«قديمة»، لم تكنِ السبب الوحيد للتقاليد الأكثر إشكالية، المستمرة في كونها سائدة. وكتب:

«تظلّ عدة حقائقَ وعاداتٍ خارجَ عالم القانون من دون كونها متماسكةً ومتماثلةً مع القواعد القانونية، ويسبّب هذا حالةً مرضية حقيقية، وتصبح النتائج الخطرة لمستقبل الأمة صارخة أكثر فأكثر»[38].

وقرب نهاية دراسته، وصف الداغستاني مجتمعاً ممتلئاً بالتوتر، فالمدينةُ تحرّض ضد الريف، والبدوُ ضد السكّان المقيمين. ودعا الدولة إلى حلّ هذه التوترات بفرض قوانينَ قويةٍ. وعلى ضوء هذه الاستنتاجات والتوصيات السياسة، يمكن النظر إلى العمل بأنه نتيجة قراءة استشراقية واستعمارية للحالة في المنطقة. ومثلَ السلطات الاستعمارية، حزن الداغستاني لوضع النساء، لكنّه ظنّ أن قوةَ الحداثة المجسّدة بالدولة لديها القوة لإحداث التغيير ومحاربةِ التقاليد القديمة. وحين عاد الداغستاني إلى سورية، افترض وجود دور أعمَّ لتحسين وضع النساء. وتغير أسلوب كتابته أيضاً؛ وانتقل إلى العربية، وركّز بدلاً من ذلك على أدب السيرة الذاتية. ومن نظرة معيّنة، اعتمد هذا النوعَ الجديدَ من الكتابة على بحثه الاجتماعي، لكنّه استند أكثر إلى السرد الشخصي، كاشفاً التوتراتِ الاجتماعيةَ والعائليةَ بأسلوب أكثرَ حيوية، وأمتعَ غالباً[39]. وكتب الداغستاني الرواية العربية المتعلّقة بالسيرة في نهاية الستينيات عائداً إلى عناصر التحليل البشري: يصف المؤلف عائلة دمشقيةً كبيرةً مع كل سماتها وهوسِها (النساء اللواتي يعشن معاً، الغيرة، الاهتمام الذي يجتذبه الذكر)، ولكن أيضاً مع كل عاداتها الحضريةِ (مثلُ طيران الحمام فوق الأسطح ومعناه الخاصُّ في الصالحية، حيّه الدمشقي)[40].

وكان أسلوب كتابة زين الدين والداغستاني وارتباطُهما الشخصي مختلفين جداً، لكنَّهما كليهما هدفا لوصف حقيقة تمنيا رؤيتها تتطوّر نحو

مساواة وحرية فرديةٍ أكثر. واختارا كلاهما أساليبَ علميةً للتعبير، وأظهرا كلاهما أنّهما ينتميان إلى نظام اعتراف فكري. وعلى أيَّةِ حالٍ، ظلّ المفهوم وجودياً أكثرَ لدى نظيرة. وكان عملها معترفاً به، ومدعوماً من بعض العلماء، لكنّها تابعت دراساتِها بطريقة منعزلة نسبياً. وكان كاظم، من ناحية أخرى، رجلاً ملتزماً بعالم الرسائل التي كتبها في الصحف، وألقى محاضراتٍ، وشارك في مشاريعَ أدبيةٍ وصحفيةٍ بالعربية والفرنسية. ويبدو عالَماهُما الفكريان مختلفينِ ومنعزلينِ، لكنهما يطلقان نقداً اجتماعياً متماثلاً. ولا يمكن تفسيرُ هذا التقارب بتبنٍّ عامٍّ لهيمنة الغرب المعرفية. وبقراءة النصّين معاً يصبح أعقدُ تحديد موقعَ التقليد والحداثة والعالم الغربي العصري والشرق التقليدي. وكان لدى كاظم ونظيرة كليهما معرفةٌ عميقةٌ باللغات، وقرأا مجالاً متنوّعاً من الأدب، وكتبا هذين النصّين ضمن مصطلح علمي محدّد (بحث، ميثاق)، ضمن أفق توقع معيّنٍ، وكانا كلاهما حذرين جداً كي لا يتجاوزا أو يتخطيا هذه المصطلحاتِ.

وتلقتِ التوتراتُ في المجتمع الحضري، خلال هذه السنوات، انفراجاً واضحاً في نصوصها التي تكشف مواقفها. وكانت هذه سنواتِ ظهورِ الإخوان المسلمين في مصر، والسنواتِ نفسَها التي شدّدَ فيها الفرعُ الأكثر محافظةً للهرمية الدينيّة قبضتَهُ على المجتمع الإسلامي السوري. وهذا ليس مكانَ تحليل الفروع المتنوّعة للفكر والسياسة المحافظين. وهذا يكفي لملاحظة ظاهرةِ فكرٍ إسلامي راديكالي جديد في بلاد الشام، كانت شعبيته مختلفةً تماماً عنِ البرنامج الإصلاحي للعقود السابقة، ولكن أيضاً عن نوعية من دعاهم يوسف النبهاني «ضيّقي الأفق»، التي يناقشها فصل أمل غزال في هذا الكتاب. وأصبحت أفكارُ الكفاح الوطني و«العودة» إلى الدين متشابكة في هذه الأوساط. وحصل العلماء المحافظون والقادةُ السياسيون البارزون على ميزات دينيةٍ ذات أهمية وطنية وقومية جديدة. ويبدو عنف الصراع أوضحَ في كتابة نظيرة؛ لأنها تعرّضت للهجوم والسخرية والتشهير في ردود الشيوخ؛

بل إذا واصل بعض المؤيّدين دعمها، فقد كان الإصلاحيون منقسمين آنذاك، وبدؤوا يقلّصون رهاناتهمْ على مسألة النساء. وكان الهدفُ الرئيسُ لكتابها الشيخُ مصطفى الغلاييني (1886-1944)، فقد كان صديقاً لوالدها، وقرأ كتابَها وردّ عليه[41]؛ وكان رجلَ دين سابقاً، دافع عنِ الإصلاحات الدينية ضمن إطار محافظ. وبالنسبة إلى نظيرة، كان الغلاييني معارضاً شخصياً أكثرَ من خصمٍ لدودٍ. ولم يدخل خصومها في ذلك النقاش الفكري، وكانوا أنشط في الشوارع والبرلماناتِ والمساجد، فأطلقوا إداناتٍ أخلاقيةً وهجماتٍ جسديةً ضد النساء. وشهدت نهاية العشرينيات، كما اقترحت إليزابيث تومسن، «استقطاباً جديداً بين القوميين العلمانيين والشعبيين الدينيين»[42]. وفي هذه المعركة، لم تستطعِ النخبةُ الدينية، التي ارتبطت بالقوميين، أن تجد مكانها، واحتقرت الشعبيةَ بقدر العلمانية.

وتعرّض كاظم الداغستاني للمعاناة نفسِها مثل نظيرة؛ إذ كانتِ السياسة البرلمانية السورية للكتلة الوطنية المهيمنة بيئتَهُ السياسية الطبيعية، ولكن خلال ضجيج المعارك السياسية أصبح من الصعب، أكثرَ فأكثر، على «المعتدلين» مثلِهِ أن يُسمعوا. ولما دخل الوجهاء إلى المجال السياسي، أرادوا حماية امتيازاتهمْ، وللقيام بذلك أدركوا أن عليهم تهدئةَ المجتمع وممثّليه، وكان بينهم شيوخ ونقادٌ أخلاقيون من مختلف الأشكال والأحجام. ومع الأخذ بالحسبان موقعه، كونه مفكّراً مثقفاً من عائلة عالية المكانة، وجد كاظم نفسه مبعداً مثلَ الآخرين. وكان كاظم مهتمّاً كثيراً بالعدالة الاجتماعية، ودفعه هذا إلى التفكير بأن الكتابة العلمية الطريقةُ الوحيدة للمشاركة؛ لأن المعارك القانونيةَ والدستوريةَ في تقدّم نشيط ومشحونة بالتوتّر. وكان كفاح النساء من أجل حقوقهنّ الملهمَ للتقدّم، والملاحظ في تركيا خصوصاً. فتلقّاه الوجهاء بشكل جيد، لكنّهم في النهاية ضحّى بهمُ المهيمنون على السلطة باسم التقليد الوطني. ولم يكنِ المؤلفان هنا متشاركين في إيمانهما بالطريقة العلمية فحسب (هو بعلم الاجتماع، وهي بالتفسير)؛ بل في إيمانهما بعالمية العلم أيضاً.

وأمام التناقضات المتعلقة بقيم الأصالة والمعركة ضد الإمبريالية، اتجها إلى العلم وقدرته على التحرير. وردّت نظيرة على الشيوخ الذين اتهموها بالتآمر مع العدو بهذه السطور: «أفضلُ طريقة لبناء أفضل المدارس للعرب والمسلمين محاكاة أفضل المدارس والجامعاتِ الأجنبيةِ، مثل أكسفورد والسوربون وكولومبيا وبرينستن وهارفارد، فالعقول حرّة في التحليق نحو سماء منفتحة منوّرة بمعرفة جديدة، ومهتمّة بقوى التنوير التي منحها الله لهم، ونقيّة من جراثيم الأمراض أو العاداتِ البالية، التي تشكّل كارثةً للشرق»(43). وكما يذكرنا كورزمان، «يكمن اختلاف العصريين في حسبان الحداثة مساراً واعداً للإحياء الثقافي، (ولوِ) اختلفوا بعنف فيما بينهم حول المدى الذي على الإحياء الثقافي أن يزيل به الأشكالَ الثقافية الحالية»(44).

ويقودنا هذا التحليل لنهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات، بالإضافة إلى الحالة الخاصة لهذين الكاتبين المفكرين، إلى إعادةِ تفحّص القضايا النظرية التي طرحها حوراني حول غياب المفكرين «التقليديين» في عمله، أوِ الحيّزِ الضيّق الذي منحه «غيرَ الليبراليين». ومثل المفكرين، الذين درسهم مطوّلاً، رفض، بشكل ما، رؤيتهم؛ لأنهم لم يكونوا مبدعين ومتفوقين، أو ممثلين بشكل كافٍ «لعصره الليبرالي». فجعلهم ضعفُهمُ الفكريُّ المفترض محجوبين بالطريقة نفسها التي كان عليها تواضعُ جمهورهم وطلابهم. وبدلاً من ذلك، كان دينُ الناس (دينُ الخرافات والتشدّدِ الأخلاقي، وفقاً للمفكرين العلمانيين وللإصلاحيين الإسلاميين) هو الذي عوّض عنِ النظرية التافهة. ونضح موقفُ نظيرة بغرور مماثل؛ فكانت متأكدة، دون تحفظ، بأنها على صواب، ونشرُ ردّها على الشيوخ الذين انتقدوها، تحت عنوان **(الفتاة والشيوخ)**، يدلّ على المرارة؛ فكانت واثقة جداً من موقفها ومعرفتها. ومع تزوّدها بالمديح الذي تلقّته، شجّعت نظيرة «الفتاة الشابة» نفسَها بالأمور التي تعرفها بالتأكيد. وعلى أيَّةِ حالٍ، كان موقعها يتأرجح طوال الوقت، ولم تكن قادرة فعلاً على فهم السبب. وبنشر أفكارها الخاصّة في كتابها، دخلت في نقاش عامّ، وكانت

تواجه فجأةً شيئاً مختلفاً تماماً عنِ المنافسات الفكرية في قصر أبيها؛ فواجهتِ التوتراتِ الاجتماعيةَ والصراعَ السياسي الذي أنتجه عالم الأفكار.

ولأن أعمال كاظم الداغستاني ونظيرة زين الدين مقيدةٌ بمواقفَ تاريخيةٍ وسياسية معقدة، اشتركا كلاهما في مصيرٍ واحد، في كونهما مشهورين، وبعد ذلك نُسيا بسرعة. وأشار المعلقون إليهما غالباً بأنهما «سابقان لعصرهما»، لكنّ هذه الصيغة تفترض «إحساساً إشكالياً بالتاريخ». وفي الواقع، كان المفكران كلاهما، إلى جانب العديد من المفكرين، غير متزامنين مع عصرهما، وكان نصّاهما محدّدين في قلب المناقشات الأساسية حول إمكانية الاستقلال والحداثة، وطالبا بتغيير المجتمع وقواعدِ الحياة العامة التي تحدّت أسسَ التماسك الاجتماعي ذاتَها. ومع اعتقادهما بإمكانية تخيّل مستقبلٍ بديل لحالتهما وحريتهما (بالنسبة إلى نظيرة، حريةُ كونها امرأةً شابة متعلمة، وإلى كاظم، المركزُ الاجتماعي العالي، والتقديرُ الأكاديمي في فرنسا، وحريةُ كونه ذكراً) أخفقا في رؤية أن مدى إحساسهما بالحرية امتياز طبقي، وهو مشكلة. فهذا التجاهلُ لذاتيَّتِهما نزعَ العالمية المزعومة من حججهما حول شرعيتهما، ولهذا السبب أيضاً لم يفكرا بتحدّي الحكم الاستعماري. وفوق ذلك، أيّدا وجود الحكم الاستعماري الفرنسي ضد مجتمعهما وولائهما الوطني. وأرسلت نظيرة نسخة من كتابها إلى المندوب السامي الفرنسي هنري بونسو مع إهداء خاص، طالبةً منه، من دون جميع الناس، تحريرَ المرأة من الحجاب. وكان كاظم ناقداً للانتداب أكثرَ بكثير، لكنّه كان معجباً حقيقياً باللغة والثقافة الفرنسيتين، وفكر بأنه كان ممكناً، وإن في سياق استعماري، فصلُ الصالح عنِ الطالح. ولم يتقبّل أيٌّ من الكاتبين أبداً وجود نوع من الخيانة في هذه المواقف.

تاريخ ذاتي وخاتمة:

إن مشروع حوراني لكتابة تاريخ المفكرين العرب يساعد المفكرين المؤرّخين المعاصرين للمشاركة في التأمّل الذاتي والمعالجةِ العملية الثقافية.

ويشكل رفعُ إدراكِ مكانة المفكر في العالم العربي بالأمس على ضوء اليوم، مسألةَ المنفعةِ الاجتماعية للمؤرّخ الذي يحكي قصصَ الحياة المنسية، وحكاياتِ الكفاح والمنفى، والتماسكِ الجيلي، والتحرير، والسجون. وتبدو أسئلة كاظم الداغستاني ونظيرة زين الدين، في العشرينيات والثلاثينيات، صادقةً في المناقشة المعاصرة حول قواعدِ المكانة الشخصية في الدول الإسلامية، والصراعاتِ بين الطبقات المدنية والدينية(45)، والأشكالِ المختلفة للتحرّر النسوي في الإسلام. وتتشكل هذه الأسئلة ضمن سياق التغييرات الجارية في مناطق المؤلّفين الخاصّة.

وكان ألبرت حوراني نفسُهُ أحدَ الممثلين، كما كان أحد القيّمين في التاريخ الذي بدأت بكتابته، وكذلك كان الآخرون الذين حاولوا تغطية البيئاتِ التاريخيةِ نفسها، العربيةِ وغيرِ العربية معاً. وقام طلاب حوراني ومؤيّدوه ومعارضوه، الكبارُ والصغارُ معاً، والمواقفُ السياسية والمؤسساتية التي تُستَثْمَر في مشروع التاريخ الفكري المعاصر، بتطوير أو بمناقشة تراث حوراني(46). وكانت إحدى الخطوات على مسار هذا المشروع مؤتمرنا في برينستن، في تشرين الأول (2012)، الذي أدّى إلى هذا الكتاب. ومع أنّ حوراني عمل بشكل أساسي في بريطانيا العظمى، فإن تاريخه متابع في مراكز وأقسام الشرق الأوسط الأمريكية، ولاسيّما أن جيلاً جديداً من المؤرّخين العرب الأمريكيين يظهر ويعالج قضايا بحث جديدة لتاريخ العالم العربي، وللاستشراق، ولإنتاج معرفة أكاديمية حول العالم.

وبوصفي مؤرّخة فرنسية عربية، لا أنوي البقاء بعيدةً عن هذه التطوّرات الإنجليزيةِ الأمريكية في تاريخ الشرق الأوسط؛ فأهدف إلى المشاركة في الحديث أيضاً، ولاسيّما أن تأثير حوراني توسّع جنوب القنال أيضاً. فأنا مؤرّخة، ولدت في تونس، وابنة مفكّرين ثنائيي اللغة بخلفية الطبقة العاملة، ونشأت على المعرفة وحبّ الكتب؛ لكنّني تربيت أيضاً بفكرة تحرير ممكن في العالم العربي، وفي مكان آخر. وأنا لم أصل إلى بحثي بالمصادفة؛

لأنني، مثل حوراني، كنت مزودة بقصة رسمية، وبقصص عائلية بلغات متعدّدة، ولكن لم يقدم أيٌّ منها نموذجاً مُرضياً لأعرض مع جوديث بتلر وصفاً لنفسي[47]، بل بالأحرى، التعقيد و«الحقيقة» شكّلاني في آن واحد فكرياً، وبوصفي شخصية تدين إلى عمل إدوارد و. سعيد[48].

ودرس ميشيل فوكو الفلسفة في تونس، وشهد اضطرابات عام (1968) في تونس مباشرة قبل التي حدثت خلال أيار (1968) في باريس، ولاحظ غنى عالم وجيل، مثل الأجانب الذين أتوا لتقديم دعمهم للدولة الفتية بتعليم الخبرة أو الإسهام بها، وقرّر بعضهم البقاء وتكوين أسر هناك. وشهد العالم الفكري، الذي تلا الاستقلال، زيجات مختلطة، وصلات أخرى أكثر من وخارج التي وصفها كاظم الداغستاني في بيئته السورية خلال الثلاثينيات. كانت تحالفات جديدة قيد التجربة، والحدود قد عُبِرَتْ، ولم يكنِ الجوّ طليعياً مطلقاً، لكنّه دنيوي فحسب.

إن مسألة اللغة حسّاسة في المنطقة، ويجب معالجتها، وربّما أكثر في شمال أفريقيا من الشرق الأوسط. ومسألة جمهور القرّاء أساسية طبعاً. وكتب كاظم بالفرنسية ليحصل على دبلومه، لكنّه عمل بعد ذلك مترجماً، ومساهماً في مجلات مختلفة، ومقدّماً بين آخرين فكر دوركايم إلى منطقته. وكتبت نظيرة بالعربية كما فرض مشروعها؛ لكن استعمالها للغة العربية لم يمنع وصولها إلى حقيقة «محلية». لكن عملها، بالأحرى، هو مقارنة دائمة للأماكن الأوربية والعربية، فأحدث عملها خلافاً مستمرّاً بين عالمي «السفور» و«الحجاب»، وكانتِ النتيجة مفهوماً متقبّلاً للحداثة بكونها تطوراً وشفافية. وسبّبت لها ألفتها مع الثقافة الفرنسية، وامتداحها الكبير لها، الكثير من اللوم. ولم تُنسَ حقيقة أنها درست في الليسية الفرنسية (Lycée français) في بيروت، مع أنها أتقنت العربية تماماً. وكانت ارتباطاتها بالثقافة الفرنسية امتيازاً اجتماعياً أكثر من كونها دلالة لغوية، لكنّها لمّا امتدحت فرنسا، أصبح ذلك رمزاً لخيانتها في لبنان.

وتثير مسألة اللغة أسئلة جديدة أخرى ترتبط بانتشار النصوص والفكر داخل المنطقة وخارجها معاً. وتغير مفهوم استعمال اللغات الأوربية خلال مسار القرن العشرين كثيراً، وهذه الظاهرة يجب تأريخها وتضمينها دراسة واعية لشروط هذا الانتشار، وكيفية إنتاج وانتقال الفكر معاً. وعلينا التفكير بمراكز نشوء قابلية الانتقال الفكري، مثل الجامعات ومعارض الكتب الدولية، أو مشاريع الترجمة، أو اتحادات العمال. وبالعودة إلى أسئلة حوراني، في «كيف يجب أن نكتب تاريخ الشرق الأوسط؟»، سيكون من الأسهل إذا تخيّلنا عالم استقصائنا، بشكل كافٍ فعلاً، بأنه العالم (المكان) الشامل الذي خاضه الناس والأفكار من الشرق الأوسط[49].

* * *

الهوامش

أشكر دجنس هانسن لقراءته الدقيقة والواعية لهذا الفصل. قام بالترجمة الإنجليزية جيل ماكوي، وأشكره بعمق، وقدّمتها الوكالة الوطنية الفرنسية للبحث، عبر برنامج LabexMed (project Investissements d'Avenir A*MIDEX/ANR-11-IDEX-0001-02)

1- حوراني في المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط (IJMES) (1991: 128).

2- المرجع نفسه، 129.

3- انظر أيضاً: حمزة (2013: 90-127).

4- مقدسي (2008)؛ انظر أيضاً دخلي (2013).

5- حوراني، الفكر العربي والغرب (La Pensée arabe et l'occident) (d1991: 264).

6- رينان (1852).

7- حوراني (d1991: 266).

8- بهذا المعنى، يميل عمل، كالذي كتبته مارلين بوث، نتيجة بحث بارع حول اللغة والأدب، باتجاه واعد ومثمر. انظر: بوث (2001 و2008).

9- أفكر بنوعيّة التاريخ الفكري، عمل حوراني المعاصر تقريباً، الذي قدمه كارل شورسك في كتابه (فيينا نهاية القرن) (Fin-de-siècle Vienna) (1980).

10- إ. ب. تومسن (1963/ 1991: 12).

11- كازانوفا (2005: 3).

12- انظر: فوكو (1997).

13- فوكو (1994: 165).

14- فوكو (1980: 32).

15- بشكل خاص، انظر: مذكرات سعيد (a2000).

16- منذ هذه الأيام الأولى هيمنت سلسلة إسلامية وطائفية.

17- دخلي (2011: 89-103).

18- دخلي (2013).

19- الداغستاني (1932).

20- زين الدين (1928) راجعه بكرم، بين آخرين، هنري لامنز في المشرق 26 (1928)، 366-374؛ علي عبد الرازق، الهلال (آب 1928)، 1190-1192، وورد ذكره في كتاب توينبي عام (1928) معاينة القضايا الدولية (لندن: RIIA، 1928)، 204. تمّت ترجمة قسم منه اليوم في بدران وكوك (1990) وكورزمان (1998). حول سيرة نظيرة زين الدين الذاتية، انظر: كوك (2010).

21- واتنباو (2006: 225-230).

22- زين الدين (1928: 59).

23- مقتبس ومترجم في بدران وكوك (1990: 127).

24- المرجع نفسه، 125.

25- المرجع نفسه، 159-162.

26- المرجع نفسه.

27- تومسن (2000: 136).

28- زين الدين (1928: 39).

29- نظيرة زين الدين (1929: 56).

30- انظر دخلي (2009).

31- تومسن (2000: 136)؛ انظر أيضاً: تريس (1939: 120).

32- الداغستاني (1932).

33- المرجع نفسه، 126، الهامش 1.

34- دخلي (2005 و2009)

35- الداغستاني (1932: الهامش 1، 126).

36- المرجع نفسه، 128.

37- المرجع نفسه. للمزيد عن هذا النقاش حول الحجاب، انظر: دخلي (2010).

38- الداغستاني (1939: 211).

39- الداغستاني (1969).

40- المرجع نفسه، 81-85.

41- الغلاييني (1928).

42- إ. تومسن (2000: 138).

43- زين الدين (1929: 60)؛ مترجم في كوك (2010: 95).

44- كورزمان (1998: 11).

45- حول أمور الطائفية في ذلك الوقت، انظر: وايس (2010).

46- سديري (1999)؛ انظر أيضاً: أوين (1997)، وبيتربرغ (1997).

47- بتلر (2004).

48- أفكر خصوصاً بعمل سعيد: تأمّلات حول المنفى (2002).

49- في الحقيقة، يفكر حوراني مطولاً بمسألة تعريف المكان الذي ندعوه «الشرق الأوسط»، في حوراني (f1991: 126-128).

* * *

الخاتمة

-14-
إرث كتاب (الفكر العربي في العصر الليبرالي)

رشيد خالدي

خلال تحضير ملاحظات المؤتمر حول ألبرت حوراني، في جامعة برينستن، الذي أطلق الكتاب الحالي، خطر لي بأنه لو كان حوراني لا يزال بيننا، مع الأخذ بالحسبان تواضعه الشديد، لأحرجه هذا الهيجان كلّه[1]. وفي الوقت نفسه، أنا متأكّد من أنه كان سيسرُّ بهدوء لتكريم عمله بهذا الأسلوبِ، كما كان بادياً عليه حين تلقّى شهادةَ دكتوراه فخرية من جامعة شيكاغو عام (1991).

وبشكل متزامن، حدث اجتماع مؤتمرنا بعد بضعة أسابيعَ فقط لحدث في مدينة نيويورك تمّ فيه تكريم أحد معاصري ألبرت حوراني، وعضوٍ فخريٍّ مشهور في كلية برينستن في الشرق الأوسط، البروفيسور برنارد لويس، الذي كان عمره ستاً وتسعين سنة آنذاك[2]. وجرى هذا الحدث في فندق بيير، في مناسبة متألّقة، كانت أيضاً حفلة جمع تبرعات عن طريق وجبات بسعر (550) دولاراً لجامعة تل أبيب. ووفقاً للتقارير الصحفية، تضمّن الوجهاء

الموجودون الكاهن السابق لتلك الجامعة البروفيسور إيتامار رابينوفيتش، ووزير الخارجية السابق الدكتور هنري كيسنجر، ونائب وزير الدفاع السابق الدكتور بول وولفوفيتس، وعضو مؤسّسة هوفر الراحل البروفيسور فؤاد عجمي، وناشر (نيويورك ديلي نيوز) مورتيمر زوخرمان، والملياردير بروس كوفنر، وصَحفيّة (نيويورك تايمز) السابقة جوديث ميلر[3]. ومن الواضح أن ذلك كان نوعاً مختلفاً جداً من الأحداث عنِ المؤتمر الذي أدّى، في النهاية، إلى إنتاج الكتابين اللذين أعدّهما ماكس وايس ودجنس هانسن. ومن الصعب تخيّل ألبرت حوراني وهو يُكرَّم بهذا الأسلوب، نظراً لخجله، إن لم يكن لسبب آخر، مع أن حوراني، مثل لويس، كُرّم بكتب واحتفالات مماثلة أخرى لعمله المنتج الطويل والمميّز[4].

وكان مؤتمر برينستن، الذي برز فيه عمل حوراني، متواضعاً، مع أنه تضمّن عدداً كبيراً من العلماء يغطون ثلاثة أجيال، واختار المنظمون أربعة أكاديميين ليكونوا في اللجنة الأولى، بعنوان «إرث الفكر العربي في العصر الليبرالي»؛ روجر أوين وعباس أمانات وأنا، بالإضافة إلى عفاف لطفي السيّد مارسو، التي كانت غائبة، لكنّها بعثت برسالة. وبمعنىً محدّد، تمّ اختيارنا جميعاً لنكون في تلك اللجنة؛ لأنّنا إرث كتاب (**الفكر العربي في العصر الليبرالي**). وهذا لا يعني أنّنا كنّا نقدّم نوعاً من العرض التاريخي للعصور القديمة لإمتاع الجمهور، ولكن، بالأحرى، كان ذلك لأنّنا الأربعةَ كلّنا تعلّمنا عند ألبرت حوراني في جامعة أكسفورد بينما كان يكتب (**الفكر العربي**)، أو في السنين التالية لنشره. وحين بدأت عفاف لطفي السيّد، وروجر أوين، دراسات تخرجهما معه، كان حوراني لا يزال يكمل ذلك الكتاب؛ وأنهيا كلاهما بحثيهما بعد نشره مباشرة. وبدأت دراستي هناك عام (1970)، وعباس أمانات بعد سنوات قليلة[5]. وبينما عمل كلٌّ منا في موضوعات كانت، إلى حدٍّ كبير، ملغاةً من نوع التاريخ الفكري الذي قدّمه الفكر العربي، ونحن الأربعةَ جئنا إلى أكسفورد، على الأقلّ جزئياً، بسبب

تميّز حوراني في مجال التاريخ الشرق أوسطي؛ التميّز الذي تزايد إثر ظهور هذا الكتاب. ولا حاجة للقول إننا كلّنا تأثّرنا كثيراً بالمفهوم الذي عرضه في كتابته، وإن لم يتّبع أحد منّا بدقّة خطواتِهِ المتعلقةَ باختصاصاتنا التاريخية والجغرافية. فتنوع موضوعات دراستنا نحن الأربعةَ، والعديدَ من طلاب حوراني الآخرين لنيل الدكتوراه، دليلٌ على تنوّع التعبيرات التي يطلقها، والعديدُ منها بعيد تماماً عنِ اهتماماته الأساسية.

وما يلي ليس تأليفاً شاملاً لتطور مجال التاريخ الشرق أوسطي الحديث، على نمط إسهام روجر أوين البارعة في هذا الكتاب[6]. فإن فصلَهُ، والمقالاتِ النقديةَ الرائعة حول كتاب (**الفكر العربي**) والمجالِ الكامل للتاريخ الشرق أوسطي الحديث بقلم دونالد ريد، وستيفن همفريز، وإسرائيل غرشوني، تشكّل تدخّلاتٍ ثمينة للدراسة التاريخية[7]. وهذا الفصل، بدلاً من ذلك، ذو طبيعة شخصية كليّاً تقريباً، ويعتمد، بشكل رئيس، على تجاربي الخاصّة منذ أن وصلت إلى أكسفورد للدراسة مع ألبرت حوراني في خريف عام (1970).

وربّما لم يكن أهم تراث ألبرت حوراني للعديد من طلاب الدكتوراه لديه -الذين يبلغون، على نحو رسمي وغير رسمي، عدة عشرات خلال عملٍ استمر أكثرَ من أربعة عقود- هو مفهومه حول كتابة التاريخ الشرق أوسطي الحديث، مع أن ذلك التراث كان مهمّاً من دون شك لطلابه (وللكثيرين الذين قرؤوا عمله). وتجدر ملاحظة أن تأثيره في طلابه كان كبيراً جداً. وعلى الرغم من أن معظمهم لم يكونوا، ربّما، مدركين لهذا لمّا ذهبوا إلى أكسفورد للدراسة معه، فقد يكون حوراني الأهم في الجيل الأوّل من العلماء، الذين كرّسوا أنفسهم، وبشكل خاص للبحث والتعليم حول التاريخ الحديث للشرق الأوسط. وهكذا كان أحد أفراد مجموعة صغيرة أسّست وعرّفت، في الخمسينيات والستينيات، هذا المجال الجديد آنذاك، إلى جانب برنارد لويس وستانفورد شو وآن لامتن وبعض الآخرين. فهذه المجموعة الرائدة

تلت، وتعلّمت لدى، جيل أقدم للعلماء ذوي الثقافات المتعددة، مثل هـ. أ. ر. جيب، وفيليب حتّي، وغوستاف فون غرونباوم. وكان هؤلاء الأخيرون مستشرقين عظاماً بكل معنى تلك الكلمة المنتقدة كثيراً. وكان أفراد تلك المجموعة الأقدمِ كلُّهمْ رجالاً رأوا أن تاريخ الشرق الأوسط الحديث شيءٌ يستحقّ الدراسة، ولو أنّه أقلّ من العمل الأدبي، أو التاريخي، أو اللغوي، الأكثر جديّة بكثير حول الفترات الكلاسيكية وفترات القرون الوسطى للشرق الأوسط الإسلامي، التي كانتِ اهتمامَهمُ الأساسيَّ[8]. وكان العديد من هذه الشخصيات الملحمية، في هذا الجيل الذي سبق جيل حوراني، خبراءَ في الكثير من هذه المجالات؛ فقد بحثها حتّي، على سبيل المثال، كلّها، بالإضافة إلى الكتابة على نطاق واسع حول التاريخ القديم وعلم الآثار، ودراسة النقوش في الشرق الأدنى[9].

ومع أن طلابه الخريجين ربّما أحسّوا، على نحو غامض فحسب، بهذه الخلفية التاريخية للمجال الفتي آنذاك في تاريخ الشرق الأوسط الحديث، الذي كانوا يبدؤون العمل فيه، وكان مثال حوراني ومفهومه شيئاً تأثّروا فيه بعمق. فكم كان هذا المشروع بكامله جديداً وهشّاً، يمكن رؤيته من كلمات جيب نفسه، وهو يكتب عام (1956). وكان جيب العميد المعترف به للدراسات الإسلامية في بريطانيا العظمى، حتى انتقل إلى هارفارد عام (1955)، وفيما بعد، اضطلع بدورٍ أساسيٍ مشابهٍ لتطوير الدراسات الشرق أوسطية في الولايات المتحدة. وكانت الجملة الافتتاحية في تقويمه الكئيب تماماً لحالة المجال الناشئ: «المشكلة الأولى، والأهم بالتأكيد في التاريخ الشرق أوسطي الحديث هي إيجاد بعض المؤرّخين المؤهلين كلياً لاستقصاء مشكلاته، وبعد ذلك إيجاد وسيلة لكسب عيشهم»[10].

وكان حوراني أحد أوائل هذه المجموعة التي اكتشفها جيب، وساعده جيب في «إيجاد وسيلة لكسب العيش»، وحصل له على وظيفة في أكسفورد. ويُقال لنا إن جيب كلّف حوراني أيضاً بالعمل على قسم خُصّص لمتابعة

المعاينة الكبيرة للمجتمع الإسلامي والغرب في الفترة الحديثة التي وضع خطوطها. وفي النهاية، تمّ نشر الجزأين الأوّلين من هذه المعاينة فقط، والتي شارك جيب في تأليفها مع العثماني الميول هارولد بوين تحت عنوان (**المجتمع الإسلامي والغرب: دراسة تأثير الحضارة الغربية في الثقافة الإسلامية في الشرق الأدنى**)[11]. ولأنّ حوراني أحد أول المؤرّخين في التركيز، ولاسيّما في دراسة التاريخ الحديث للشرق الأوسط، وبسبب فضوله الفكري الطبيعي، توصّل للإشراف على مجال واسع استثنائي لبحوث الدكتوراه. غطّت هذه البحوث الفترات من القرن الثامنَ عشرَ حتى الماضي الحديث، وشملتِ الشرقَ الأوسط كلّه، وكانت نتاجَ طلاب من جميع أنحاء العالم، ولاسيّما بريطانيا العظمى وأوربا الغربية وأمريكا الشمالية والشرق الأوسط. وتشكل البحوث التي أشرف عليها، والدراساتُ والمقالاتُ التي نتجت عنها، أحدَ أكبر تركات حوراني في هذا المجال. ويمكن العثور على مراجعِ عملِ أكثرَ من عشرة طلاب لديه في ملحق قائمة مراجع الطبعة المنقحة لكتابه (**الفكر العربي**) عام (1983)، بينما كان خمسة عشر من طلابه السابقين أسهموا في كتاب التكريم عام (1992)[12]. وهذه مجرد عينات؛ فالقائمةُ الكاملةُ لجميع طلاب الدكتوراه الذين أشرف عليهم أطولُ بكثير، وساعدت دراساتهم، وكتاباتهمُ الأخرى، بقوة في ملء الفجوات الواسعة في الثقافة الحالية التي حدّدها جيب في تقويمه عام (1956) لدراسة التاريخ الشرق أوسطي الحديث. وفي الحقيقة، طلابُ حوراني، وطلابُهم، خلال العقود القليلة الأخيرة، استقرّوا عملياً، ثم أنتجوا جوهر مجال تاريخ الشرق الأوسط الحديث في أمريكا الشماليةِ وأوربا، وأجزاءٍ من الشرق الأوسط ومناطقَ أخرى أيضاً.

وربّما كان تراثُ ألبرت حوراني الأهمَّ لدى طلابه، أو على الأقلّ غيرَ المقدّر كما يجب، ليس ما لقّنه لطلابه في هذا المجال الجديد، مع أنه كان مهمّاً بالتأكيد، وربّما كان ذلك، بالأحرى، نموذجاً لتعليمه وتدريبه؛ طريقةُ عمله مع طلابه الخريجين، والوقتُ والاهتمامُ اللذان منحهما لهم، وإصرارُهُ

اللطيف على محاولتهمُ المستمرةِ لتحسين عملهم، وإنتاجِ أفضل ثقافة كانوا قادرين عليها. فمثلاً، في لقاء معه، خلال سنتي الثالثةِ في كلية سانت أنتوني، أخبرته باعتداد، نوعاً ما، بأنّني أكملت كلّ بحث للرسالة التي عليّ القيام بها في مكتب السجلّات العام في لندن وفي بيروت، وانتظرت قراره حول نتائجي الأوّلية. وبأرقِّ أسلوبٍ ممكن، اقترح أنّ بحثي ربّما يستفيد من قيامي بما دعاه «مجرّد القليل» من البحث الإضافي، واقترح، بشكل محدّد، أن أتفحّص الأرشيفاتِ الدبلوماسيةَ الفرنسيةَ في باريس حول الشرق خلال فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى، التي كنت مهتمّاً بها. وقرّرت الذهاب إلى عمل البحث في (Quai d' Orsay) (كانت الأرشيفات الدبلوماسية الفرنسية محفوظة آنذاك) لا مرةً؛ بل مرتين خلال السنتين التاليتين. وكان بحثي، بشكل طبيعي، أفضلَ في ذلك. وأتمنى فحسب لو كانت لدي الحكمة لاحقاً للحصول على المزيد من نوعية هذه النصيحة الرائعة؛ مثل اقتراح حوراني بأن أؤجل نشر بحثي. وربّما كان ذلك تفادى تسرّعيَ المفرطَ بالاندفاع إلى طبع العديد من الأفكار التي لم أعدْ أجدُها مقنعة كلياً(13).

وشكّل كرمُ حوراني في تقديم هذا النوع من النصائح الحكيمة دائماً، والعديدُ من السمات الأخرى لتعليمه، مثالاً يستحيل اتّباعه. وكان هذا بسيطاً تماماً؛ لأنّ لا أحد من طلابه كان ألبرت، وبشكل خاص، لم يكن أحدهم، حتى أكثرُهمْ ميلاً إلى التعليم، لديه شخصية ناسبت بشكل استثنائي التعليمَ المباشر بين اثنين. وتبنّت أكسفورد وكمبردج هذا المفهوم طبعاً، لكنّ ألبرت كان خبيراً بهذا الشكل، لا يخشى أبداً، وصبوراً ولطيفاً دائماً، لكنّه، في الوقت نفسه، ثاقبُ الفكر، وحادُّ الإدراك، دائماً، حول العمل الذي يقوّمه. وكذلك، لم يكن لدى أحدنا مهارة أخرى؛ كان هذا رصيد التجربة الشخصية لصنع تاريخ الشرق الأوسط الحديث الفعلي في منتصف القرن العشرين، الذي استطاع حوراني الاعتماد عليه. وكان هذا متأصّلاً في اهتمامه بهذا التاريخ خلال العقد منذ أواخر الثلاثينيات، لمّا ذهب إلى بيروت للتعليم في

الجامعة الأمريكية في بيروت، وخلال سنوات الحرب للعمل لمصلحة السياسة البريطانية في القاهرة والقدس، ثمّ العملِ خلال سنوات ما بعد الحرب في القدس، في مكتب موسى العلمي العربي[14].

وإلى جانب تلك المجموعة الخاصّة من التجارب، كان لدى حوراني نطاق واسع من الأصدقاء الشخصيين، يضمّون أجيالاً من المفكرين والسياسيين والاجتماعيين والدبلوماسيين والجواسيسِ والضباطِ العسكريين والأرستقراطيين والمغامرين ورجالِ الأعمال من الشرق الأوسط وأوربا وأمريكا الشماليةِ وغيرها. وكان هؤلاء أشخاصاً بارزين في عصرِ نضجهم، واجتمع بهم على مائدة عشاء أبيه في مانشستر خلال شبابه، وفي عمله وسفراته إلى الشرق الأوسط وأمكنة أخرى. واصل أولئك المهتمون بالشرق الأوسط كلُّهمُ البحثَ عنه خارج أكسفورد؛ حيث وضعتْ إعادةُ هيكلته لتدريب الطلاب الجامعيين والخريجين البريطانيين في مجال الشرق الأوسط الأساسَ للأجيال الجديدة من العلماء والصحفيين والخبراء الآخرين حول المنطقة[15].

وأخيراً، لم يستطع أحد من طلاب ألبرت محاكاةَ أسلوبه اللطيف، ولم نستطع مجاراة اهتمامه القويِّ بالتعلم العائلي، والقصصِ الشخصيّة، والثرثرةِ الحميمة. فكان يحبّ هذه التفاصيل الإنسانية، وأدرك أنّها تقدّم خلفية أساسية لفهم التاريخ والسياسة والثقافة. ولا يزال بإمكاني رؤية ابتسامته الشيطانية عند سماع طرفة لاذعة خصوصاً، مع أنه نفسَهُ كان دائماً روح التعقّل. وهو لم ينطق أبداً بكلمة سيّئة بحقِّ الذين اختلف معهم؛ بل بحقّ أكسلِ طلابه غيرِ المواظبين دائماً. وقد يحاول المرء، من دون جدوى، لفت انتباهِهِ إلى الفوارق البارزة بين آرائه وآراء قدوري، مثلاً، ودائماً من دون نجاح[16]. وكان مهذباً ومجاملاً دائماً، حتى الذين اختلفت مفاهيمهم بعنف عنه.

ولذلك، إذا لم يستطع أيّ من طلابه مجاراة موهبته معلّماً، وإذا لم يصبح معظمهم مؤرّخين فكريين، وإذا ابتعد أغلبهم فعلاً عن ذلك المفهوم، ماذا كان إرث كتاب (**الفكر العربي في العصر الليبرالي**) للأجيال المتتالية من

طلاب ألبرت حوراني، الذين تمّ اختيارنا، نحن الأربعة، منهم للجنة التأسيسية، بشكل ما، للتمثيل في لجنة مؤتمر برينستن؟ حين كنت طالباً خريجاً، مَثّل كتابه (**الفكر العربي**) ذروة نوع التاريخ الذي لم أستطع كتابته فحسب؛ ولكن لم أطمح لعمل ذلك. وبدا كأن حوراني اندفع بأقصى ما يستطيع المرءُ بهذا المفهوم، متفحّصاً بعنايةٍ اتجاهاتِ الفكر، خلال أكثر من قرن، ضمن سياق ما سمّاه «عصراً ليبرالياً»، مع أنه عَبّرَ عنِ استياءٍ، لاحقاً، لاختياره هذا التعبير[17]. وحين بدت سماتٌ أخرى لصورة تطوّر الشرق الأوسط الحديث التاريخية غامضةً جداً، تبيّن للكثيرين آنذاك وجودُ مجالاتٍ أخرى غيرِ التاريخ الفكري، التي ربّما يمكن متابعتها على نحو أكثر فائدة، ويبدو أن حوراني نفسَهُ لم تكن لديه هذه الشكوك. وتستحق مقدّمة طبع هذا الكتاب عام (1983) القراءةَ بتمعّن؛ لإدراك كيفيةِ النظر إلى إنجازه بعد عقدين، ولإدراك ما حقّقه، ربّما، بشكل مختلف. وفيما يتعلق بالمشروع الأكبر، يؤكّد في تلك المقدمة: «أنني لو كنت سأؤلّف كتاباً حول الموضوع نفسه اليوم، أعتقد أنه كان عليّ الكتابة عن هؤلاء المفكرينِ، وربّما بعض الآخرين، بالطريقة نفسها إلى حدٍّ كبير»[18].

وانتهى بضعة طلاب في أكسفورد فحسب بالعمل على النهضة نفسها، وهو مجال إشرافِ اشترك حوراني فيه مع زميله المصري مصطفى بدوي (1925–2012)، الذي انضمّ إلى سانت أنتوني بصفة عضو الكلية الأوّل في أكسفورد لتدريس الأدب العربي الحديث عام (1964). وكانت ترجمةُ روجر ألين لكتاب المويلحي (**حديث عيسى بن هشام**)؛ وبحثُ نادية فراج حول المقتطف والداروينية؛ وتحليلُ ساسون سوميخ لروايات نجيب محفوظ؛ ودراسةُ مارلين بوث لأدب محمود بيرم التونسي العامّي؛ وعملُ بول ستاركي حول توفيق الحكيم، كلُّها نتاجاتِ تعاون بدوي–حوراني[19].

وأثّر كتاب (**الفكر العربي في العصر الليبرالي**) في بعض المؤرّخين الشباب أيضاً خارج الدراسات الشرق أوسطية، مثلِ تعبير س. أ. بايلي عن

الدِّين الفكري إلى حوراني في شروح الفصل الثاني عشر. وعلى أيَّةِ حالٍ، ما يدهش أيضاً أن العديد من طلابه السابقين عملوا في موضوعات متأصّلة في اهتمامات حوراني العلمية الأخرى، وكان تداخل الشرق الأوسط مع العالم حوله في العصر الحديث بارزاً في كتابات العديد ممّن درسوا معه، بمن فيهم بعضُ الذين ساهموا في الكتابين اللذين صدرا عن مؤتمر برينستن. وكذلك كان اهتمامه بالأسس الاجتماعية والاقتصادية للتغيير الشرق أوسطي. وكان هذا المدى من الاهتمامات الأوسع، واجتذب الكثيرين للدراسة مع حوراني، أو لتقدير كتاباته. وقد يكون أعظمُ إرثه العملَ الذي أنتجه عدد من العلماء الأصغرِ سنّاً، من طلابه، وآخرين معاً، بتولّي هذه الاهتمامات أكثرَ منه.

ولا حاجة للقول، إن الاهتمام الأكاديمي بتداخل التاريخ العالمي والشرق أوسطي لم يبدأ مع حوراني؛ فالعمل المؤثّر لمعلّمه جيب إلى جانب هارولد بوين (**المجتمع الإسلامي والغرب**) برهان على ذلك. ومع هذا، بدأ حوراني من فرضيات مختلفة جداً عمّا فعله جيب وجيله من العلماء. وكان بينهما تقديرٌ أكبرُ لدور العوامل الاجتماعية والاقتصادية في التاريخ الشرق أوسطي، ومفهومٌ أقلّ ثباتاً بكثير من أداء المجتمعات والاقتصاديات الشرق أوسطية. وساعد أحد طلاب حوراني الأوائلُ لنيل الدكتوراه، وهو المؤرّخ الفرنسي المشهور أندريه ريمون (1925-2011)، الذي عمل على نموّ العديد من أهمّ المدن العربية وتوسّعها، من القرن السادس حتى التاسعَ عشرَ، لدحض بحث جيب وبوين الأساسي حول شرق أوسط «راكد» قبل الإحساس بتأثير الغرب[20]. وفي الثقافة الناطقة بالإنجليزية، أطلق المؤرّخ الاقتصادي البارز روجر أوين، في مقالة مؤثرة عام (1975)، أحد أوّل الانتقادات المنهجية، إن لم يكن أوّلها فعلاً، لعمل جيب وبوين، من هذا المنظور، في مجلة (الدراسات الشرق أوسطية)[21]، وأنتج هذا النشرَ القصيرَ الأجل، لكن المؤثّر، في البداية، عام (1975)، تجمعٌ فتيٌّ من العلماء، الذين أصبحوا يُعرفون باسم مجموعة هال، وكان العديد منهم طلاباً سابقين،

أو زملاءَ صغارَ السن، لدى حوراني، بمن فيهم طلال أسد وروجر أوين وسامي زبيدة. وأعلنوا بأنهم التزموا بنقدٍ لدراسات الشرق الأوسط أكثرَ جذريةً بكثير من أيّ شيء سبق أنْ شارك حوراني به، لكن تأثير عمله وتدريسه، في العديد منهم، كان واضحاً.

وكان تخلّي حوراني عن مفهوم جيب وبوين الاستشراقي التقليدي يتّفق مع كتابات مدرسة الحوليّات(*)، التي عَرَفَها خلال سنة تفرّغه في جامعة شيكاغو، بعد نشر كتاب **(الفكر العربي)** مباشرةً. ويبدو أنه كان متأثّراً بشكل خاص بتأكيد هؤلاء المؤرّخين الفرنسيين على تغييرات اقتصادية واجتماعية طويلة المدى. وكما كان حوراني مهتمّاً بالاتجاهات الفكرية في بيروت والقاهرة، كان متأثّراً دائماً بتيارات الثقافة عبر القنال الإنجليزي. وكان يحثُّ طلابه، باستمرار، على قراءة عمل الأكاديميين الفرنسيين المهمّين، مثل أندريه ريمون في إكسانبروفانس، وجاك بيرك في باريس[22]. وكانا كلاهما قد أصبحا مؤسّسي تجمعاتٍ مهمّة لمؤرّخي الشرق الأوسط الحديث في جامعة إكس/مرسيليا، وفي كوليدج دي فرانس. وتوجد مجموعة مماثلة من العلماء المتخصّصين بالشرق الأوسط الحديثِ، تتضمن بعضَ طلاب حوراني السابقين، أو طلابَهِمْ، في مؤسسات أكاديمية كبرى عبر الشرق الأوسط وأمريكا الشماليةِ وأوربا.

وثمّة مسارُ بحثٍ آخرَ اتخذه بعضُ طلابه الذين تأثّروا بعمله، وهو التقاطع بين التاريخ والإسلام والثقافة والسياسة. وكان من بين طلابه، الذين عملوا في هذا المجال، نزيه أيوبي وعزيز العظمة ومايكل غيلسنان[23]. وأفضلُ عمل معروف لخليفةِ حوراني، بعد تقاعده من أكسفورد، حامد عنايت، وهو عالم أعجب به حوراني كثيراً، كتابُهُ عنِ الفكر السياسي

(*) مدرسة تُعنى بسرد الأحداث عاماًعاماً، وتعني أيضاً سجلاتٍ تاريخيةٍ بنشاطاتِ منظماتٍ معيّنة. (المترجم).

الإسلامي[24]. وثانيةً، مع أن العلاقة بين الدين والسياسة إحدى التأكيدات الرئيسة في (**الفكر الليبرالي**)، فإنه لم ينل القدر نفسه من الاهتمام، بين طلاب حوراني، مثلَ مجالات أخرى.

واجتذب العديدُ من مؤرخي جيلي للشرق الأوسط اهتمامَ حوراني السابق بسياسات القوى العظمى، غالباً بالميل نفسه للتفصيل المتعلق بالسيرة الذي كان يفضله، وكذلك بظهور القومية الشرق أوسطية، ولاسيّما القومية العربية. وسبق انشغال حوراني في هذه المجالات عملُهُ في كتاب (**الفكر العربي**)، ومسيرتُهُ الأكاديميةُ في الحقيقة. وكانت منشورات معهد تشاثام، مثل كتاب (**بريطانيا العظمى والعالم العربي**) (1945)، أو كتابُ (**سوريا ولبنان: مقالة سياسية**) (1946)، وتقريرُهُ غيرُ المنشور لوزارة الخارجية البريطانية حول «**بريطانيا العظمى والقومية العربية، 1920-1943**» موجهة سياسياً، وشجبها لمّا عاد إلى أكسفورد عام (1948). لذلك، حين أصبح طلابه مهتمّين بأصول القومية العربية في السبعينيات، شجّعهم حوراني على الابتعاد عن تأكيد التاريخ الدبلوماسي والعداءِ العربي التركي، اللذين زرعهما جورج أنطونيوس في البحث الناطق بالإنجليزية[25]. وبدلاً من ذلك، حثّهم على تفحّصِ السياق الاجتماعي الجديد الذي قدمته الإصلاحاتُ العثمانية، ومراجعةِ الأرشيفات في الشرق الأوسط، وقراءةِ الصحف العربية المحفوظة في مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت وغيرها بعناية. وأنتجت مساراتُ طرق البحث الجديدة هذه كتباً مهمّة مثلَ كتاب حنا بطاطو (**الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق**)، وكتابي فيليب خوري (**الوجهاء الحضريون والقومية العربية وسوريا تحت الانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية**)، بالإضافة إلى كتب معدّة مهمةٍ، مثلِ كتاب مروان بحيري (**الحياة الفكرية في الشرق العربي**)، وكتابي جانكوفسكي وغرشوني (**إعادة التفكير بالقومية في الشرق الأوسط العربي**) و(**أصول القومية العربية**)، اللذين تشاركت في إعدادهما مع ليزا أندرسن ومحمد مصلح وريفا سيمون[26].

وركّز بحثي حول القومية العربية لنيل الدكتوراه على فلسطين في السياق الجغرافي الأوسع لبلاد الشام -تعبير تاريخي لسورية ولبنان والأردن وفلسطين/إسرائيل، الذي عمل طلاب حوراني الكثيرَ لنشره في ثقافة الشرق الأوسط. وبحث عددٌ من طلابه الآخرين في التاريخ الفلسطيني؛ وتضمنوا مؤرّخين مركزين على الصهيونية، أو أواخرِ الفترة العثمانية، أوِ التاريخ الاجتماعي الاقتصادي لتاريخ ما بعد الحرب العالمية الثانية السياسي[27]. وحين بدأت بحث رسالتي لنيل الدكتوراه في الفلسفة حول (**تطور السياسة البريطانية نحو سوريا والقومية العربية**)، كنت مدركاً، بشكل غامض فحسب، أن حوراني واجه لأكثر من عقد قضية فلسطين في إحدى أصعبِ مراحلها، بدايةً من لحظة وصوله إلى بيروت عام (1937). وحدث هذا في ذروة الثورة الفلسطينية الكبرى عام (1936-1939) ضد الاستعمار البريطاني والصهيونية. وكانتِ الجامعة الأمريكية في بيروت، حيث كان يدرّس، مركزَ العمل الناشط لفلسطين، وكان العديد من طلابه العربِ هناك مشاركين بعمق في السياسة الطلابية. ويمكن ملاحظة تأثير قضية فلسطين على حوراني آنذاك، وخلال سنوات الحرب، حين عمل لدى الحكومة البريطانية في الشرق الأوسط، وإن بشكل غير مباشر، في كتابه الأوّل، (**سوريا ولبنان: مقالة سياسية**). وهناك قيّم بإدراك تأثير الثورات التي كانت تجتاح فلسطين آنذاك على هاتين الدولتين، ضمن سياق تحليله لشروط انتدابات عصبة الأمم الشرق أوسطيّة.

وكان تأثير قضية فلسطين على حوراني أوضحَ بكثير في ارتباطه العميق طوال سنتين تقريباً بالمكتب العربي؛ لا بدّ أنه كان تأثيراً كبيراً دفعه لاتخاذ هذه الخطوة. فالمكتب العربي كان جهداً جديّاً متعددَ الدول -الأول والوحيدُ الذي استطاع الفلسطينيون إنشاءه قبل عام (1948)، ولعدة سنوات بعده- مصمّماً على وضع القضية العربية المُساءِ فهمُها كثيراً، والمعروفةِ قليلاً، حول فلسطين، أمام الرأي العام الغربي. وأدّى حوراني دوراً أساسياً في هذا المسعى، وهو دور ربما التالي فحسب لدور مؤسّس المكتب العربي موسى

العلمي، بما في ذلك الشهادة لصالح الجانب العربي أمام لجنة التحقيق الإنجليزية الأمريكية عام (1946)[28]. وتحطّم المشروع الطموح لتمثيل فلسطين الدائم في الخارج، أخيراً، بالانقسامات العربية الداخلية، والفلسطينية الداخلية، وبتأثير النكبة الساحق. ومع ذلك، إن تجربة الدنوّ البالغ من مشكلة فلسطين، خلال العقد الفاجع للفلسطينيين منذ عام (1937) فصاعداً، الذي بلغ ذروته في مرارة الهزيمة الكاملة عام (1948)، من المؤكّد ترك أثره على حوراني. وعلى أيَّةِ حالٍ، لم تقم كتاباته، فيما بعد، بالكثير لكشف ماذا يمكن أن يكون ذلك التأثير. ولم يكرّس حوراني عملاً كبيراً لهذا الموضوع، ولم يكتب عنه ثانيةً تقريباً. وعلى أيَّةِ حالٍ، عند تذكر الأحداث السابقة، قد يتساءل المرء عنِ الثمن الذي ربّما دفعه حوراني في حياته التالية لموقفه الصريح حول فلسطين حين كان أصغر سناً. وقد يخمّن المرء أن هذا الثمن ربّما تضمّن عدمَ تعيينِ حوراني بوظيفة الإشراف على كلية سانت أنتوني عام (1968)، لمصلحة ريموند كار، وإخفاقَهُ في الحصول على منصب في أكسفورد.

وبعد فترة طويلة جداً، إثر وفاة حوراني مباشرةً عام (1993)، وخلال تصفّح بعض وثائقِ المكتب العربي الموجودة آنذاك في أرشيفات جمعية الدراسات العربية في القدس، المتضمنة بعض مراسلات حوراني مع موسى العلمي، ومسوداتِ خطاباتِهِ ووثائقَ موقف المكتب العربي، أدركتُ العمقَ الكامل لانشغاله بالقضية الفلسطينية في تلك الفترة الحاسمة[29]. وتناول الكتاب، الذي خرج من هذا البحث عام (1997) مسألة متى وكيف تبلور الوعي الوطني الفلسطيني من الهويات العربية والإقليمية والمحلية المتداخلة في بلاد الشام، وضد التطلعات الصهيونية المتنافسة. وحين شهد حوراني مباشرةً، خلال إفادته أمام لجنة التحقيق الإنجليزية الأمريكية، على الرغم من تصريحه بأن الاستعمار الصهيوني لفلسطين لم يكن حلّ «المشكلة اليهودية» في أوربا[30]، رفضت القوى الغربيةُ والاتحاد السوفيتي المطالبَ الفلسطينية

بتقرير المصير في وطن أسلافهم. وبدلاً من ذلك، دعمت بحماس إنشاء دولة إسرائيل على حساب الفلسطينيين في معظم أراضي فلسطينَ، الدولة التي كانت تضمّ آنذاك أغلبية الثلثين العربيةَ.

ومنذ وفاة ألبرت حوراني، اكتسبت دراسة القومية العربية عمقاً تجريبياً، وتطوّراً فكريّاً أكبر، تجاوزا المعايير التي استكشفها حوراني، وفي أول عمل لطلابه، مثل بيتر سلوغيت وفيليب خوري ومارغوت بدران وأنا[31]. وإذا بحثت هذه الثقافة الأحدث، بعمق أكثر، العوامل الاقتصادية والاجتماعية، وابتعدت عن سياسة النخب («وجهاء» حوراني)، أو إذا تبنّت تحليل الخطاب، أو اهتمّت بعلم اللغة، أو أجرت تحليلاً تاريخياً عالمياً ومقارناً، فقد فهمت التاريخ والسياسة والثقافة في الشرق الأوسط الحديث أكثر بكثير ممّا فعل حوراني، والذين درّبهم[32].

وتكشف فصول هذا الكتاب، الذي نتج في مؤتمر (2012)، كيف تختلف فرضيات كبار أفراد جيل الباحثين الحالي، الذين تمّ تمثيلهم هناك، عن تلك التي دفعت عملَ جيب وعصرَهُ الثقافي، وتلك التي لحوراني ومعاصريه، والتي لطلاب حوراني، الذين كان أربعةٌ منهم ممثّلين في اللجنة الأولى في برينستن. هذا الكتاب، والكتاب المرافق له، دليلٌ على المدى الذي وصله البحث من حيث بدأنا نحن، الذين درسنا مع ألبرت حوراني، وجيلُ الباحثين، بمن فيهم حوراني الذي دَرّسنا، وأولئك الذين دَرّسوهم قبل ذلك، في عقود سابقة.

* * *

الهوامش

1- كُتبت أغلب الإسهامات في هذه المجموعة أصلاً لذلك المؤتمر، الذي عُقد في تشرين الأوّل (2012). ونُشرت إسهامات أخرى في كتاب ثانٍ، وايسر وهانسن (آتٍ لاحقاً).

2- كان حوراني، الذي وِلِد عام (1915)، أكبر بسنة واحدة من لويس.

3- ربّما كان أفضل وصف، وبالتأكيد الأكثر حدّة، للحدث، وصف جوش ناثان كازيس «يتجمع المحافظون الجدد لتكريم عرّاب حرب العراق برنارد لويس»، التقدم، 20 أيلول 2012.
http://forward.com/articles/163089/neocons-gather-tofete-iraq-war-godfather-bernard/?p=1

4- أعَدّ مجموعة تكريم حوراني سبانيولو (1992)؛ وأعَدّ مجموعة تكريم لويس س. إ. بوسورث، س. عيسوي، ر. سافوري وأ. أودوفيتش (1989)

5- كتب أمانات بحثه حول حركة بابي في إيران خلال القرن التاسعَ عشرَ، وأوين حول إنتاج القطن في مصر خلال القرن التاسعَ عشرَ، ولطفي السيد حول كرومر والقومية المصرية.

6- انظر: الفصل 2 من هذا الكتاب.

7- د. ريد (1982)؛ هومفريز (2006)؛ وغرشوني (2006).

8- لتقويمات جهود هذا الجيل السابق في المجال الشرق أوسطي الحديث، انظر: هومفريز (2006)، وغرشوني (2006).

9- تغطّي الفترات ما قبل الإسلامية أكثر من أربعمئة صفحة في كتاب حتّي (تاريخ سوريا، متضمنة لبنان وفلسطين) (1951)، وأكثر من مئتي صفحة في كتابه (لبنان في التاريخ) (1957).

10- نُشر كتاب جيب (1962) (مشكلات التاريخ الشرق أوسطي الحديث)، أصلاً في تقرير حول البحث الحالي، ربيع (1956) (واشنطن العاصمة: معهد الشرق الأوسط، 1956)، 1-7.

11- جيب وبوين (1950، 1957). كان بين الآخرين الذين كُلّفوا بتأليف كتب متابعة لويس وشو ولامتن. انظر: فصل أوين في هذا الكتاب.

12- سبانيولو (1992).

13- كان الكتاب (سياسة بريطانية نحو سوريا وفلسطين، 1906-1914) (1980).

14- انظر: فصل هانسن في هذا الكتاب.

15- انظر: فصل أوين.

16- لمقارنتين مماثلتين، انظر: ل. ج. براون (1982)؛ وياب (1994).

17- حوراني (1983: 4).

18- المرجع نفسه، 7.

19- ألين (1992)؛ فراج (1969)؛ سوميخ (1973)؛ ستاركي (1988)؛ بوث (1990).

20- بشكل خاص في ريموند (1973-1974 و1985). انظر أيضاً: حوراني (1990) تقويم عمل ريموند.

21- أعيد نشره في أوين (1976)، ودمج مع مقدّمة كتاب أوين (الشرق الأوسط في الاقتصاد العالمي) (1981).

22- من أجل مدحه المؤثّر لبيرك، انظر: حوراني، «من أجل البحث عن أندلس جديدة: جاك بيرك والعرب»، في كتابه الإسلام في الفكر الأوروبي (1991: 129-135).

23- غيلسنان (1973)؛ أيوبي (1980)؛ العظمة (1981).

24- عنايت (1982).

25- على سبيل المثال زين (1958).

26- بطاطو (1978)، ب. خوري (1983 و1987)، بحيري (1981)، خالدي وغيرهم (1991)، جانكوفسكي وغرشوني (1997).

27- مثل مانديل (1965)، أبو منة (1972)، ماعوز (1966)، ب. سميث

(1978)، م. سيكلي (1983)، م. ويلسون (1984). وألّف ألكساندر شولتس (1943-1986)، أحد طلاب حوراني الألمان المفضّلين، الذي كتب بحثه في هايدلبرغ حول ثورة عرابي في كلية سانت أنتوني (1972)، أعمالاً مهمّةً بعد ذلك حول التاريخ الفلسطيني الحديث، بالألمانية والإنجليزية. على سبيل المثال شولش (1982، 1986، 1993).

28- انظر فصل هانسن في هذا الكتاب، لشهادة حوراني أمام لجنة التحقيق، انظر: حوراني (2005). حول هذا الموضوع، انظر أيضاً: المقالة الغنية جداً بالمعلومات المفيدة، بقلم وليد خالدي، في الإصدار نفسه لمجلة الدراسات الفلسطينية.

29- هذه الأرشيفات، وجميع محتويات جمعية الدراسات العربية الأخرى، التي أسّسها الراحل فيصل الحسيني، أصبح من الصعب الوصول إليها لمّا أغلقت قوّات الأمن الإسرائيلية موقعها في بيت الشرق في القدس الشرقية العربية المحتلّة، وختمته بالشمع الأحمر عام (2001). ولا يزال مغلقاً عند الكتابة عام (2014). وعرفت منذ ذلك الحين أن بعض أرشيفات الجمعية نُقلت من المبنى، وتوجد الآن في مكتبة إسرائيل الوطنية تحت عنوان «AP»؛ بمعنى «ملكية مهملة». وعلى عكس معظم تلك المجموعة، المؤلّفة من كتب ومخطوطات تعود إلى مواطنين فلسطينيين، ونهبتها من بيوتهمُ المهجورةِ خلال حرب عام (1948) فرقٌ خاصّة تلت قواتِ الهجوم الإسرائيلية على الأحياء العربية في حيفا ويافا والقدس، ولم يكن أرشيف جمعية الدراسات العربية «مهملاً»؛ بل محتجزاً فحسب (مسروقاً الكلمة الأفضل) من وكالات دولة إسرائيل نفسها التي أغلقتِ الجمعية. حول سرقات الكتب عام (1948)، انظر: أميت (2011).

30- حوراني، (1946/ 1974).

31- ب. خوري (1983، 1987)؛ سلوغليت (1976)؛ بدران (1995).

32- نذكر بعض هذه الأعمال المهمة فحسب، غلفين (1998)؛ هانسن (2005)، خوري مقدسي (2010)؛ باشكين (2009)؛ ت. ميتشل (2011)؛ وم. الشاكري (2013).

* * *

قائمة المراجع

- Abaza, Mona (2010) 'Trafficking in *Tanwir* (Enlightenment)', *CSSAAME* 30, 32-46.
- Al-'Abbasi, Nizam (2012) 'al-Sihafa al-filastiniyya wa-l-Raykh al-Thalith', in *Rethinking Totalitarianism and Its Arab Readings*, ed. by M. Sing (Beirut: Orient Institute), www.perspctivia.net/ content/publikationen/orient-institut-studies/1-2012/al-abbasi_Third-reich.
- 'Abbud, Marun, (1980) 'al-Shidyaq, wa al-Jahiz wa al-Mutanabbi', in *Mu'allafat Marun 'Abbud al-kamila* (Beirut: Dar Maron 'Abbud).
- 'Abbud, Yusuf (1948) *'Laqt al-Mafqud fi Athar al-'Abbud'*, in *Mabahith 'Iraqiyya*, vol. 1, ed. by Y. Sarkis (Baghdad: Sharikat al-Tiba'a al-Mahduda).
- 'Abd al-Raziq, 'Ali (1925) Al-Islam wa-Usul al-Hukm (Cairo: Matba'at Misr).
- Abdallah, Umar (2006) *A Muslim in Victorian America: The Life of Alexander Russell Webb* (New York: Oxford University Press).
- Abdel-Malek, Anouar (1962) *Égypte: Société Militaire* (paris: Éditions du Seuil). (1963) 'Orientalism in Crisis', *Diogenes*, 44, 103-140.
- Abi Diyaf, Ahmad ibn (2005) *Consult Them in the Matter: The Muqaddima of 'Ithaf ahl- al-zaman bi-akhbar muluk Tunis wa-'ahd al-aman Dawlat Ahmad Bay'*, tr., and ed. by L. C. Brown (Fayetteville: University of Arkansas Press). (2005) *Ithaf ahl al-Zaman, bi-Akhbar Muluk Tunis wa 'Ahd al-Aman* (Tunis: al-Jami'a al-Tunisiyya), 8 vols.
- Abou-El-Haj, Rifa'at (1991) *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eight- eenth Centuries* (Albany: SUNY Press).

- Abou-Hodeib, Toufoul (2011) 'Taste and Class in Late Ottoman Beirut', *IJMES* 43, 475-492.
- Abu Zayd, Nasr Hamid (2006) *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press).
- Abu Zayd, Nasr Hamid with Esther Nelson (2004) *Voice of an Exile: Reflections on Islam* (Westport: Praeger).
- Abu-Lughod, Ibrahim (1963) *Arab Rediscovery of Europe: A study in Cultural Encounters* (Princeton: Princeton University Press).
- Abu-Manneh, Butrus (2011) 'Arab Ottomanists' Reaction to the Young Turks', in *Late Ottoman Palestine*, ed. by Y. Ben Bassat and E. Ginio (New York: I. B. Tauris), 145-164. (2003) 'Salafiyya and the Rise of Khalidiyya in Baghdad in the Early Nineteenth Century', *WI* 43, 349-372. (1994) 'Islamic Roots of the Gülhane Rescript', *WI* 34, 173-203.
- Abu-Rabi', Ibrahim (2003) *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History* (London: Pluto Press).
- Achcar, Gilbert (2009) *The Arabs and the Holocaust: The Arab-israeli War of Narratives* (New York: Metropolitan Books).
- 'Awad, Luwis (1962) *al-Mu'aththi'at al-ajnabiyya fi al-adab al-'arabi al-hadith: al~juz' al-awwal: qadiyat al-mar'a* (Cairo: Dar al-Hilal). (1986) *The Literature of Ideas in Egypt* (Atlanta: Scholars Press). (1969) *Tar'ikh al-fikr al-misri al-hadith: al-khalfiyya al-tarikhiyya* (Cairo: Dar al-Hilal).
- Adams, Charles C. (1928) *The Modern Reform Movement in Egypt and the Caliphate* (Chicago: PhD thesis).
- Agrama, Hussein Ali (2012) *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago: University of Chicago Press).
- Ahmad, Aziz (1960) 'Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India', *Studia Islamica* 13, 55-78.

- Ahmed, Leila (1992) *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press).
- Ajami, Fouad (1981) *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967* (Cambridge: Cambridge University Press). (1997/2002) *The Dream Palace of the Arabs* (New York: Vintage).
- Akarli, Engin (1993) *The Long Peace, Ottoman Lebanon, 1860-1920* (London: Centre for Lebanese Studies and I. B. Tauris).
- Akin, William (1977) *Technocracy and the American Dream.' The Technocrat Movement 1900-1941* (Berkeley: University of California Press).
- Akkach, Samer (2007) *'Abd al-Ghani al-Nabulsi: Islam and Enlightenment* (Oxford: Oneworld).
- Aksan, Virginia (1993) 'Ottoman Political Writings, 1768-1808', *IJMES* 25,53-69. (1995) *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1793* (Leiden: Brill).
- Aksikas, Jaafar (2009) *Arab Modernities: Islamism, Nationalism and Liberalism in the Post-colonial Arab World* (Bern: Peter Lang).
- Akyildiz, Ali and Hanioğlu, M. Şükrü (2006) 'Negotiating the Power of the Sultan: The Ottoman Sened-i Ittifak (Deed of Agreement), 1808', in *The Modern Middle East: A Source Book for History*, ed. by C. M. Amin, B. C. Fortna and E. Frierson (Oxford: Oxford University Press), 22-30.
- Alatout, Samer (2007) 'From Water Abundance to Water Scarcity (1936-1959): A Fluid History of Jewish Subjectivity in Historic Palestine and Israel', in *Reapproaching Borders: New Perspectives on the Study of Israel-Palestine*, ed. by S. Sufian and M. LeVine (Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers),199-219.
- Algar, Hamid (1990) 'A Brief History of the Naqshbandi Order', in *Naqshbandis, Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, ed. by M. Gaborieau, A. Popovic and T. Zarcone (Istanbul: Isis), 3-44. (1979) 'The Naqshbandiyya

Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance' in *Studia Islamica*, 40, 123-152.

- Ali, Moulavi Cheragh (1883) *The Proposed Political, Legal and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammadan States* (Bombay: Education
- al-Ali, Nadje (2000) *Secularism, Gender, and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement* (Cambridge: Cambridge University Press).
- al-Ali, Nadje and Nicola Pratt (2008) *What Kind of Liberation? Women and the Occupation of Iraq* (Los Angeles: University of California press).
- Allen, Roger (ed.) (2010), *Essays in Arabic Literary Biography, 1850-1950* (Wiesbaden: Harrassowitz). (1992) *A Period of Time; A Study and Translation of Hadith Ibn Hisham* (Reading: Ithaca Press).
- Allen, Roger and Donald Richards (2006) *Arabic Literature in the Postclassical Period [1150-1850]*, (Cambridge: Cambridge University Press).
- Altounyan, Taqui (1990) *Chimes from a Wooden Bell: A Hundred Years in the Life of a Euro-Armenian family* (London: I.B. Tauris).
- Amanat, Abbas (1997) *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831-1896* (Berkeley: University of California Press).
- Amit, Gish (2011) 'Salvage or Plunder? Israel's "Collection" of Private Palestinian Libraries in West Jerusalem', *JPS* 40, 6-23.
- Anderson, Benedict (1983/1992) *Imagined Communities* (New York: Verso).
- Anderson, Betty S. (2011) *The American University of Beirut: Arab Nationalism and Liberal Education* (Austin: U Texas Press).
- Anderson, Charles (2013) *From Petition to Confrontation: The*

Palestinians National Movement and the Rise of Mass Politics, 1929-1936 (New York University: PhD dissertation).

- Anidjar, Gil, *Semites: Race, Religion, Literature* (Stanford: SUP, 2008).
- Antonius, George (1938) *The Arab Awakening* (London: Hamish Hamilton).
- al-'Aqqad, 'Abbas Mahmud (1979) *al-Naziyya wa-al-Adyan al-Samawiyya*, ed. by A. I. al-Sharif (Cairo: Dar al-I'tisam). (1970) *al-Harb al-'Alamiyya al-Thaniya* (Cairo: Dar al-Nashr al-Arabi). (1964) *Ana* (Cairo: Dar al-Hilal). (1963) Rijal ariftuhum (Cairo: Dar al-Hilal). (1940) Hitlar fi al-Mizan (Cairo; Matba'a al-Hijazi). (1929) *al-Hukm al-Mutlaq fi al-Qarn al-'Ishrin* (Cairo: Matba'at al Balagh al-Usbu'i).
- al-'Aqqad, Amir (1970) *Safahat min ma'arik al-'Aqqad al-siyasiyya* (Beirut: Dar al-Ra'id al-'Arabi).
- Arato, Andrew (2009) *Constitution-Making under Occupation: The Politics of Imposed Revolution in Iraq* (New York: Colombia University Press) .
- Arberry, A. J. (1952) 'Fresh Light on Ahmad Faris al-Shidyaq', *Islamic Culture* 26, 155-168.
- Arendt, Hannah (1963/2006) *On Revolution*, introduction by J. Schell (New York: Penguin Classics).
- El-Ariss, Tarek (2013) *Trials of Arab Modernity: Literary Affects and the New Political* (New York: Fordham University Press).
- Arjomand, Said Amir (1994) 'Constitutions and the Struggle for Political Order: A Study in the Moder-nization of Political Tradition', in *Cultural Transitions in the Middle East*, ed. by Ş. Mardin (Leiden: Brill) 1-49.
- Armitage, David (2008) *The Declaration of Independence. A Global History* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Arslan, Shakib (1969) *Sira dhatiya* (Beirut: Dar al-Tali'a). (1944) *Our Decline and Its Causes*, tr. by M. A. Shakoor (Lahore:

Muhammad Ashraf). (1937/2008) *Al-Nahda al-'Arabiyya fi al-'Asr al-Hadhir* (Mukhtara: al-Dar al-Taqaddumiyya).

- Asad, Talal (2003) *Fonnations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press).
- 'Ashour, Radhwa (2009) *al-'Hadatha al-mumkina: al-Shidyaq wa al-Saq 'ala al-Saq, al riwaya al-'ula fi al-adab al-'arabi al-hadith* (Cairo: Dar al-Shurouk).
- Atiyah, Edward (1946) *An Arab Tells His Story: A Study in Loyalties* (London: John Munay).
- AUB Presidents' Club (2013) *AUB's Contribution to the United Nations* (Beirut:' [AUB Press]).
- 'Awad, Luwis (1962) *al-Mu'aththirat al-ajnabiyya fi al-adab al-'arabi al-hadith: al-juz' al-awwal: qadiyat al-mar'a* (Cairo: Dar al-Hilal).
- al-'Awdat (al-Badawi al-Mulaththam), Ya'qub (1976) *Min a'lam al-fikr wa-l-adab fi Filastin* (Amman: Jam'iyyat 'Ummal al-Matabi' al-Ta'awuniyya).
- Ayalon, Ami (2004) *Reading Palestine: Printing and Literacy, 1920-1948* (Austin: University of Texas Press). (1987) *Language and Change in the Arab Middle East* (New York: Oxford University Press).
- Ayalon, Yaron (2009) 'Revisiting Taha Husayin's Fi al-Shi'r al-Jahili and its Sequel', *W1* 49, 98-121.
- Aydin, Cemil (2013) 'Globalizing the Intellectual History of the Idea of the Muslim World', in *Global Intellectual History*, ed. by S. Moyn and A. Sartori (Columbia University Press), 159-186. (2007) *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order i71 Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (New York: Columbia University Pryss).
- Aymes, Marc (2013) *A Provincial History of the Ottoman Empire: Cyprus and the Eastern Mediterranean in the Nineteenth Century* (London: Routledge).

- Ayubi, Nazih (1980) *Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt* (Reading: Ithaca Press).
- al-'Azm, Sadik-Jalal (1997) 'An Interview with Sadeq al-'Azm', *Arab Studies Quarterly* 19, 113-126. (1980) 'Orientalism and Orientalism in Reverse', Khamseen.8, 5-26. (1967/2011), *Self-Criticism after the Defeat*, tr. by G. Stergios (London: Saqi Books).
- al-'Azm, 'Uthman (ed.) (1925) *Majmu'at athar Rafiq al-'Azm* (Cairo: Matba'a al-Manar).
- al-'Azmeh, 'Aziz and Fawwaz Traboulsi (1987) *al-A'mal al majhula li Ahmad Faris al-Shidyaq* (Beirut: Riad Rayess Books).
- al-Azmeh, Aziz (2003) *Qustantin Zurayk: 'arabi lil-qarn al-'ashrin* (Beirut: Institute for Palestine Studies). (2001) *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics* (London: I.B.Tauris). (1993) *Islams and Modernities* (London: Verso). (1981) *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism* (London: Third World Centre for Research and Publishing).
- Badawi, el-Sa'id ahd Martin Hinds (1986), *A Dictionary of Egyptian Arabic* (Beirut: Librairie du Liban).
- Badem, Candan (2010) *The Ottoman Crimean War, 1853-1856* (Leiden: Brill).
- Badran, Margot (1995) *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton: Princeton University Press).
- Bagran, Margot and Miriam Cooke (eds.) (1990) *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writings* (Bloomington: Indiana University Press).
- Baer, Gabriel (1962) A History Of Landownership in Modern Egypt (Oxford: Oxford
- UniversitY Press).
- Baer, Marc (2015) 'Muslim Encounters with Nazism and the

Holocaust: The Ahmadi of Berlin and Jewish Convert to Islam Hugo Marcus', *AHR* 120, 140-171.

- Al-Bagdadi, Nadia (2010) *Vorgestellte Öffentlichkeit: zur Genese moderner Prosa in Ägypten, 1860-1908* (Wiesbaden: Reichert Verlag). (1999) 'The Cultural Function of Fiction: From the Bible to Libertine Literature: Historical Criticism and Social Critique in Ahmad Faris al-Shidyaq', *Arapica* 46, 375-401.
- Al-Bagdadi, Nadia, Fawwaz Traboulsi and Barbara Winckler (eds.) (forthcoming) *A Life in Praise of Words: Ahmad Faris al-Shidyaq and the Nineteenth Century* (Wiesbaden: Reichert).
- Bağdath, Abdurrahman Efendi (2006) *Brezilya'da ilk müslümanlar: Brezilya seyahatnamesi*, translated from Arabic to Ottoman and then to Turkish by Mehmet Şerif, and N. Ahmet Özalp. (Istanbul: Kitabevi Publishers).
- Baldinerti, Anna (2010) *The Origins of the Libyan Nation: Colonial Legacy, Exile and the Emergence of a New Nation-State* (London: Routledge).
- Bamyeh, Mohammad (ed.) (2012) *Intellectuals and Civil Society in the Middle East: Liberalism, Modernity and Political Discourse*. (London: I.B. Tauris).
- Barak, On (2013) *On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt* (Los Angeles: University of California Press).
- Baron, Beth (2005) *Egypt as woman: Nationalism, Gender and Politics* (Berkeley: University of California Press).
- Bashkin, Orit. (2012) 'The Barbarism from within - Pis courses about Fascism amongst Iraqi and Iraqi- Jewish Communists, 1942-1955', *WI* 52, 400-429. (2012) *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq* (Stanford: Stanford University Press). (2009) *The Other Iraq: Pluralism and Culture in Hashemite Iraq* (Stanford: Stanford University Press). (2006, 'Nahda, Revolution, and the Early Ba'th's Iraq', in *Other Renaissances: A New Approach to World Literature*, ed. by B. Schildgen, G. Zhou and S. Gilman (New York: Palgrave Macmillan), 59-86.

- Bass, Gary J. (2008) *Freedom's Battle: The Origins of Humanitarian Intervention* (Random House).
- Basu, S. P. and S. B. Ghosh (eds.) (1969) *Vivekananda in Indian Newspaper 1893-1902*. (Calcutta: Dineshchandra Basu).
- Batatu, Hanna (1978/2004), *Old Social Classes and the Revolutionary Movement of Iraq* (London: Saqi Books).
- al-Battush, Bassam, Abd al-Salam (2007) *Rafiq al-'Azm mufakkiran wa muslihan* (Aman: Dar Kunuz al-Ma'rifa).
- Bauer, Thomas (2007) 'In Search of Post classical literature', Mamluk Studies 11, 137-167.
- Bayly, C. A. (2012) *Recovering Liberties. Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire* (Cambridge: Cambridge University Press). (2004) *The Birth of the Modern World* (London: Blackwell). (1989) *Imperial Meridian: The British Empire and the World 1780-1830* (London: Longman). (1988) 'India and West Asia, c. 1700-1830', *Asian affairs* 19, 3-19.
- Bayly, C. A and Leila Fawaz (eds.) (2002) *Modernity and Culture: From the Mediterranean to the Indian Ocean*, with R. Ilbert (New York: Columbia University Press).
- Bayur, Yusuf (1948) 'Maysor Sultan. Tipu ile Osmanli Padişahlarindan Abdulhamid, III, Selim Arasındaki Mektuplaşma', *Belleten* XII/47, 617-654.
- Beeley, Harold (1990) 'Ernest Bevin and Palestine'; in *Studies in Arab History: The Antonius Lectures, 1978-1987* (New York: St, Martin's Press), 117-130.
- Behar, Moshe and Zvi Ben-Dror Benite (2013) *Modern Middle Eastern Jewish Thought: Writings on Identity, Politics and Culture, 1893-1958* (Lebanon, NH: Brandeis University Press).
- Benjamin, Walter (1940/1988), 'Theses on the Philosophy of History', in *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. with an introduction by H. Arendt (New York: Schocken Books), 253-264.

- Bennison, Amira (2004) 'The "New Order" and Islamic Order: The Introduction of the Nizami Army in the Western Maghrib and Its Legitimation, 1830-1873', *IJMES* 36, 591-612.
- Berlin, Isaiah (1958) 'Two Concepts of Freedom', in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press), 118-172.
- Berque, Jacques (1983) 'Un contemporain de Jean-Jacques Rousseau', in his *l'Islam au temps du monde* (paris: Sindbad), 113-146. (1978), *Cultural Expression in Arab Society Today*, tr. by R. Stookey (Austin: University of Texas Press). (1967) *Egypt: Imperialism and Revolution* (London: Faber & Faber).
- Bhabha, Homi (1994) 'Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse', in his *The Location of Culture* (London: Routledge), 85-92.
- Bier, Laura (2011) *Revolutionary Womanhood: Feminisms, Modernity, and the State in Nasser's Egypt* (Stanford: Stanford University Press)
- Birdal, Murat (2010) *The Political Economy of Ottoman Public Debt: Insolvency and European Financial Control in the Late Nineteenth Century* (London: I.B. Tauris).
- Birla, Ritu (2009) *Stages of Capital. Law, Oulture and Market Governance in Late Colonial India* (Durham, N.C: Duke University Press).
- Bishara, 'Azmi (2003) *Turuhat 'an al-nahda al-mu'aqa* (London: Riad El-Rayyes Books).
- al-Bitar, 'Abd al-Razzaq (1963) *Hilyat al-bashar fi tarikh al-qarn al-thalith 'ashar*, vol. 3 (Damascus: Matbu'at al-Majma' al-'Arabi).
- Blaug, Mark (1985) *Economic Theory in Retrospect* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Bloch, Ernst (1959/1986) 'Anticipatory Consciousness', *The Principle of Hope*, vol. 1 (Cambridge, MA: MIT Press), 45-337.
- Blunt, Wilfrid S. (1922) *The Secret History of the English*

Occupation of Egypt: Being a personal Narrative of Events (New York: Knopf). (1882) *The Future of Islam* (London: Kegan Paul).

- Booth, Marilyn (2015) *Classes of Ladies in Cloistered Spaces: Writing Feminist History through Biography in fin de siècle Egypt* (Edinburgh: University of Edinburgh). (2013a) 'Before Qasim Amin: Writing Histories of Gender Politics in 1890s Egypt', in *The Long 1890s in Egypt: Colonial Quiescence, Subterranean Resistance*, ed. by M. Booth and A. Gorman (Edinburgh; Edinburgh University Press), 365-398. (2013b) 'Islamic Politics, Street Literature and John Stuart Mill: Composing Gendered Ideals in 1990s Egypt, *Feminist Studies* 39, 596-627, (20l3c) 'Wayward Subjects and Negotiated Disciplines: Body Politics and the Boundaries of Egyptian Nationhood', *IJMES* 45, 353-374. (2008) 'Who Gets to Become the Liberal Subject? Ventriloquized Memoirs and the individual in 1920s Egypt', in *Liberal Thought in the Eastern Mediterranean, Late 19th Century until the 1960s*, ed. by C. Schumann (Leiden; Brill), 267-292. (2006) 'Fiction's Imaginative Archive and the Newspaper's Local Scandals: The Case of Nineteenth-Century Egypt', *Archive Stories: Facts, Fictions, and the 'Writing of History*, ed. by A. Burton (Durham: Duke University Press), 274-295. (2001a) *May Her Likes be Multiplied* (Berkeley: California Press). (200lb) '*Woman in Islam*: men and the 'Women's Press' in Turn-of-the-Century Egypt', *JJMES* 33, 171-201. (1995) 'Exemplary Lives, Feminist Aspirations: Zaynab Fawwaz and the Arabic Biographical Tradition', *JAL* (special issue: 'The Quest for Freedom in Modern Arabic literature') 26:1-2, 120-146. (1993) 'Review of Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam', Gender and History* 5, 148-152. (1990) *Bayram al-Tunisi's Egypt: Social Criticism and Narrative Strategies* (Reading: Ithaca Press). (1978) *Mayy Ziyadah: A Feminist Perspective* (Harvard University: BA Thesis).
- Borges, Jorge Luis (1999) 'Pierre Menard, Author of the Quixote', in *Collected Fictions*, tr. by A. Hurley (London: Penguin), 88-95.
- Bosworth, C. E., Charles Issawi, Roger Savory and Avram Udovitch (eds.) (1989) *The Islamic World from Classical to*

Modern Times: Essays in Honor of Bemard Lewis (Princeton: Darwin).

- Bou Ali, Nadia. (2012) 'Collecting the Nation: Lexicography and National Pedagogy in *al-nahda al- 'arabiyya*', in *Archives, Museums and Collecting Practices in the Modern Arab World*, ed. by S. Mejcher-Atassi and J. P, Schwartz (Surrey, England: Ashgate), 33-56.
- Bourdieu, Pierre (1984) Distinction: *A Social Critique of the Judgment of Taste*, tr. by R. Nice (Cambridge, MA: Harvard University Press). (1961) *The Algerians* (Boston: Beacon Press).
- Bourne Taylor, Jenny (2007) 'Psychology at the fin de siècle', in *The Cambridge Companion to the Fin de siècle*, ed. By G. Marshall (Cambridge: Cambridge University Press), 13-30.
- Boyle, Susan Silsby (2001) *Betrayal of Palestine: The Story of George Antonius* (Boulder: Westview).
- Bräckelmann, Susanne (2004) *Zaynab Fawwaz (1860-1914) und Malak Hifni Nasif (1886-1918) - zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung* (Beirut: Orient Institute).
- Brittlebank, Kate (1997) *Tipu Sultan's Search for Legitimacy: Islam and Kingship in a Hindu Domain* (Delhi: Oxford University Press).
- Brockelmann, Carl (1901/1938/1942), *Geschichte der arabischen Litteratur*, 3 vols. (Leiden: Brill).
- Brocker, Manfred (2011) 'Fundamentalismus und Demokratie', in *Extremismus und Terrorismus als Herausforderung für Gesellschaft und Justiz*, ed. by H. Fünfsinn and A. Pfahl-Traughber (Brühl: FH des Bundes für Öffentliche Verwaltung), 11-39.
- Browers, Michaelle L, (2009) *Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Brown, L. Carl (1982) 'Two Views of the Middle East', *The international History Review* 4, 441-446. (1967) *The Surest Path:*

The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman: Translation of the introduction to the surest Path to Knowledge Concerning Conditions of Countries by Khayr al-Din al-Tunisi (Cambridge, MA: Harvard University Press).

- Brown, Nathan J. (2002) *Constitutions in a Non-Constitutional World* (Albany: SUNY Press).
- Brown, Wendy (2006) *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton: Princeton University Press). (1999) 'Resisting Left Melancholy', *Boundary*' 226, 19-27.
- Brugman, J. (1984) *An Introduction to Modern Arabic Literature in Egypt* (Leiden: Brill).
- Brunner, Rainer (2004) *Islamic Ecumenism in the 20th century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint* (Leiden: Brill).
- Brydges, Harford Jones (1834) *An Account of the Transactions of His Majesty's Mission to the Court of Persia in the Years 1807-1811 to which Is Appended a Brief History of the Wahauby's*, vol. II (London: James Bohn).
- Buck-Morss, Susan (1995) 'Envisioning Capital: Political Economy on Display'; *Critical Inquiry* 21, 434-67. (2009) *Hegel, Haiti; and Universal History* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Budeiri, Musa (1979/2010), *The Palestinian Communist Party, 1919-1948: Arab and Jew in the Struggle for Internationalism* (Chicago: 'Haymarket).
- Buheiry, Marwan (1989) 'Anthony Eden and the Arabs', *The Formation and Perception of the Modern Arab World: Studies by Marwan R. Buheiry*, ed. by L. Conrad (Princeton: The Darwin Press), 171-188.
- Burke, Edmund (1972) 'Pan-Islam and Moroccan Resistance to French Colonial Penetration, 1900-1912', *The Journal of African History* 13, 97-118.
- Burke, Roland (2010) *Decolonization and the Evolution of*

International Human Rights (Philadelphia: University of Philadelphia Press).

- Büssow, Johann (2011) *Hamidian Palestine* (Leiden: Brill).
- al-Bustani, Butrus (1937) *Udaba' al-'Arab fi al-Andalus* (Beirut: Maktabat Sadir).
- al-Bustani, *Nafir Suriyya (1860-1861)*, ed. by Y. Q. Khuri (Beirut: Dar al-Hamra, 1990).
- al-Bustani, Salim (1990) *Iftitahat majalla al-Jinan al-bayrutiyya, 1870-1884*, 2 vols., ed. by Y. Q. Khuri (Beirut: Dar al-Hamra).
- al-Bustani, Sulayman (October 1908/1928) *Ibra wa dhikra aw: al-dawla al-'uthmaniyya qabla' al-dustur wa-ba'dahu* (Beirut: Matba'a al-Akhbar),
- Butler, Judith (2004) *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press).
- Cabral, Amilcar (1979) *Unity and Struggle* (New York: Monthly Review Press).
- Cachia, Pierre (1956) *Taha Husayn: His Place in the Egyptian Literary Renaissance* (London: Luzac).
- Caliskan, Koray and Michel Callon (2009) 'Economization, Part I: Shifting Attention from the Economy towards Processes of Economization', *Economy and Society* 38, 369-398.
- Callon, Michel (2007) 'An Essay on the Growing Contribution of Economic Markets to the Proliferation of the Social', *Theory, Culture, Society* 24, 139-164.
- Campos, Michelle U. (2011) *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine* (Stanford: Stanford University Press).
- Calvert, John (2010) *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islam* (Oxford: Oxford University Press).
- Can, Lale (2012) 'Connecting People: A Central Asian Sufi Network in Turn-of-the-Century Istanbul', *Modern Asian Studies* 46, 373-401.

- Di-Capua, Yoav (2013) 'Homeward Bound: Husayn Muruwwah's Integrative Quest for Authenticity', *JAL* 44, 21-52. (2009) *Gatekeepers of the Arab Past: Historians and History Writing in Twentieth Century Egypt* (Berkeley: University of California Press).
- Caroll, John B, Stephen C. Levinson and Penny Lee (2012) *Language, Thought, and Reality; Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (Cambridge, MA: MIT Press).
- Cartwright, Nancy (1999) *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Casanova, Pascale (2005) *The World Republic of Letters*, tr. by M. B. DeBevoise (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Cassin, Barbara (2014) *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, tr. by S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein and M. Syr (Princeton: Princeton University Press).
- Caute, David (2013) *Isaac and Isaiah: The Covert Punishment of a Cold War Heretic* (New Haven, CT: Yale University Press).
- Chaitani, Youssef (2007) *Post-Colonial Syria and Lebanon: The Decline of Arab Nationalism and the Triumph of the State* (London: I.B. Tauris). (2002) *Dissension among' Allies: Ernest Bevin's Palestine Policy between Whitehall and the White House. 1945-1947* (London: Saqi Books).
- Chakrabarty, Dipesh (2000) *Provincializing Europe; Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press).
- Chalcraft, John (2004) *The Striking Cabbies of Cairo and Other Stories: Crafts and Guilds in Egypt, 1863-1914* (Albany, NY: SUNY Press).
- Chandra, Shefali (2012) *The Sexual Life of English: Languages of Caste and Desire in Colonial India* (Durham, NC: Duke University Press).
- Charle, Christophe (1996) *Les intellecuels en Europe au XIXe siècle: essai d'hisroire comparée* (paris: Seuil).

- Chibli, Antoine (1950) *al-Shidyaq wa al-Yaziji: munaqasha 'ilmiyya adabiyya, sanna 1871* (Beirut: n. p.).
- Choueiri, Yusuf (2000) Arab Nationalism: *A History, Nation and State in the Arab World* (Oxford: Blackwell). (1989) *'The Panacea of Historicism: Abdallah Laroui and Morocco's Cultural Retardation', in Arab History and the Nation State: A Study in Modern Arab Historiography, 1820-1980* (London: Routledge), 165-188.
- Cleveland, William (1997) 'The Arab Nationalism of George Antonius reconsidered', in *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, ed. by I. Gershoni and J. Jankowski (New York: Columbia University Press), 65-86: (1994) *A History of the Modern Middle East* (Boulder: Westview). (1985) *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism* (Austin: Texas University Press). (1971) *The Making of an Arab Nationalist. Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri* (Princeton: Princeton University Press).
- Cohen, Julia Philipps (2014) *Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial citizenship in the Modern Era* (Oxford: Oxford University Press).
- Cole, Juan (2007) *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East* (New York: Palgrave Macmillan). (2002) 'Printing and Urban Islam in the Mediterranean World, 1890-1920'; in *Modernity and Culture: From the Mediterranean to the Indian Ocean*, ed. by L. Fawaz and C. A. Bayly (New York: Columbia University Press), 344-364. (1993) *Colonialism and Revolution: the Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement* (Princeton: Princeton- University Press).
- Colla, Elliott (2012) 'The People Want', *MERIP* 263. (2008) *Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity* (Durham: NC: Duke University Press). (2008) "'Non, non! Si, si!': Commenorating the French Occupation in Egypt, 1198-l801," al-Maqama fi al-Fransis," *MLN* 118, 1043-1069.
- Coller, Ian (2010) *Arab France: Islam and the Making of Modern Europe, 1798-1831* (Berkeley: University of California Press).

- Collingwood, R. G. (1994) *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press). (1939) *An Autobio-graphy* (Oxford: Oxford University Press).
- Collini, Stefan (ed.) (2005), *J.S. Mill. On Liberty and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Commins, David (1990) *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (Oxford: Oxford University Press).
- Conrad, Sebastian (2012) 'Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique', *AHR* 117, 999-1027.
- Cook, Michael (1992) 'On the Origins of Wahhabism', *Journal of the Royal Asiatic Society (Third Series)* 2, 191-202.
- Cooke, Miriam (2010) *Nazira Zeineddine: A Pioneer of Islamic Feminism* (Oxford: Oneworld).
- Cooper, Fred (2005) *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley: University of California Press).
- Cooper, John, Ron Nettler and Mohamed Mahmoud (eds.) (1998) *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* (London: IB Tauris).
- Crews, Robert (2006) *For Prophet and Czar: Islam and Empire in Russia and Central Asia* (Cambridge, MA: Harvard University Press). (2003) 'Empire and the Confessional State: Islam and religious politics in Nineteenth-Century Russia', *AHR* 108, 50-83.
- Crossman, Richard and Michael Foot (1946) *A Palestine Munich?* (Toronto: reprinted with the permission of Victor Gollancz Ltd. by the Canadian Palestine Committee).
- Cusset, François (2008) *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- al-Daghestani, Kazim (1969) *'Ashaha kullaha* (Beirut: Dar al-Andalus). (1932) *Étude sociologique sur la famille musulmane contemporaine en Syrie* (paris: Librairie Ernest Leroux).

- Daghir, Sharbil (2008) *al-'Arabiyya wa al-tamaddun: fi ishtibah al-'allaqa bayna al-nahda wa al-muthaqafa wa al-hadatha* (Beirut: Dar al-Nahhar).

- Daghir, Yusuf (1956) *Masadir dirasasat al-adabiyya*, 3 vols. (Beirut: Matabi' Lubnan).

- Dainotto, Roberto M. (2006) 'The Discreet Charm of the Arabist Theory: Juan Andres, Historicism, and the De-Centering of Montesquieu's Europe', *European History Quarterly* 36, 7-29.

- Dakhli, Leyla (2013a) 'Tunisia and Syria: Comparing Two Years of Revolution', *Middle East Critique*, 22, 293-301. (201-230) 'The Mahjar as Literary and Political Territory in the First decades of the Twentieth Century: The Example of Amin Rihani (1876-1940)', in *The Making of the Arab Intellectual*, ed. by D. Hamzah, 164-187. (2011) 'Une lecture de la révolution tunisienne', *Le Mouvement Social* 3:236, 89-103. (2010) 'Beyrouth-Damas, 1928: voile et dévoilement', *Le Mouvement Social*, 231, 123-139. (2009) *Une génération d'intellectuels 'arabes; Syrie et Liban (1908-1940)* (paris: HSMM - Karthala). (2005) 'L'entrée en scène d'un anonyme: usages de l'identité dans la mise en place d'une posture intellectuelle militante (Damas, 1921) Ahmad Shakir al-Karmii, "L'Exposition publique" (al-ma'rad al-'amm)', Genèses 59, 94-113.

- Dakrub, Mohammad (1992) *Khamsa rawwad yuhawir al-'asr* (Nikosia: 'Ibal).

- Dallal, Ahmad (2000) 'Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of the Pre-Modern Islamic Thought', *Islamic Law and Society* 7, 325-358. (1993) 'The. Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850', *JAOS*, 341-354.

- Dankoff, Robert (2004) *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi* (Leiden: Brill).

- Dar, al-Hilal (1992) *Ahamm mi'at kitab fi mi'at 'am: mawsu'at 'asr al-tanwir* (Cairo).

- Darnton, Robert (1980) 'Intellectual and Cultural History', in *The Past Before Us: Contemporary Histori-cal Writing in the United*

States, ed. by M. Kammen (Ithaca: Cornell University Press), 327-354.

- Darraj, Faysal (2005) *al-Hadatha al-muqahqira: Taha Husayn wa Adunis* (Ramallah: Muwatin).
- Davidson, Lawrence (2005) 'Remembering Hisham Sharabi (1927-2005)', *JPS* 34, 57-64.
- Davis, Eric (1983) *Challenging Colonialism: Banque Misr and Egyptian Industrialization, 1920-1941* (Princeton: Princeton University Press).
- Davis, Mike (2001) *Late Victorian Holocausts: El-Nino Famines and the Making of the Third World* (London: Verso).
- Davison, Roderick (1999) *Nineteenth Century Ottoman Diplomacy and Reforms* (Istanbul: Isis Press).
- Dawn, Ernest (1991) 'Origins of Arab Nationalism', in *The Origins of Arab Nationalism*, ed. by R. Khalidi et al. (New York: Columbia University Press), 3-30. (1973) *From Ottomanism to Arabism* (Chicago: University of Illmois Press).
- de Vries, Jen (2008) *The Industrious Revolution: Consumer Behavior and Household Economy from 1650 to the Present* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Delanoue, Gilbert (1982) *Moralistes et politiques Muselmans dans l'Egypt du XIXe siècle (1798-1882)* (Cairo: IFAO).
- Der Matossian, Bedross (2014) *Shattered Dreams of Revolution: From Liberty to Violence in the Late Ottoman Empire* (Stanford: Stanford-University Press).
- Deringil, Selim (1998) *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (London: I.B. Tauris).
- Derrett, J. D.M. (1968) *Religion, Law and the State in India* (London: Faber).
- Devereux, Robert (1963) *The First Ottoman Constitutional Period* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

- Devji, Faisal (2013) *Muslim Zion: Pakistan as a Political Idea* (Cambridge, MA: Harvard University Press). (2009) *The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics* (New York: Columbia University Press).
- Diner, Dan (2009) *Lost in the Sacred: Why the Muslim World Stood Still* (Princeton: Princeton University Press).
- Dirks, Nicholas (2001) *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton: Princeton University Press).
- al-Diyaf, Ahmad ibn Abi ([c. 1872] 1984) *Ithaf ahl al-zaman, bi-akhbar muluk Tunis wa 'ahd al-aman*, 8 vols. (Tunis: al-Dar al-Tunisiyya lil-Nashr).
- Doumani, Beshara (1995) *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900* (Berkeley: University of California Press).
- Drayton, Richard, 'Sir Christopher Bayly Obituary', *The Guardian*, April 23, 2015, www.theguardian.com /education/ 2015/apr/23/sir-christopher-bayly.
- Dummont, Louis (1977) *From Mandeville to Marx: Genesis and Triumph of Economic Ideology* (Chicago: University of Chicago Press).
- Dupont, Anne-Laure (2010) 'What is the *katib 'amm*? The Status of Men of Letters and the Conception of Language according to Jurji Zaydan', *Middle Eastern Literatures* 13, 171-181. (2008) 'The Ottoman Revolution of 1908 as Seen by al-Hilal and al-Manar: The Triumph and Diversification of the Reformist Spirit', in *Liberal Thought in the Eastern Mediterranean: Late 19th Century until the 1960s* ed. by C. Schuman (Leiden: Brill), 123-146. (2006) *Jurji Zaydan, 1861-1914; écrivain réformiste et témoin de la renaissance arabe* (Damascus: IFPO).
- al-Duri, 'Abd -al-'Aziz (1984/1987), *The Historical Formation of the Arab Nation: A Study in Identity and Consciousness*, tr. by C. Lawrence (London: Croom Helm).
- al-Durubi, Ibrahim (2001) *al-Baghdadiyyun: akhbarahum wa majlisahum*, (Baghdad; Matba'at al-Rabita).

- Eich, Thomas (2003) 'The Forgotten Salafi -Abul-Huda al-Sayyadi', *WI* 43, 61-87.
- Eisenstadt, S. N., *Israeli Society* (New York: Basic Books, 1967).
- Eley, Geoff (2005) *A Crooked Line: From Cultural History to the History of Society* (Ann Arbor: University of Michigan Press). (1981) 'James Sheehan and the German Liberals: A Critical Appreciation', *Central European History* 14, 273-288.
- Elger, Ralf and Y. Köse (eds.) (2010) *Many Ways of Speaking About the Self. Middle Eastern Ego-Documents in· Arabic, Persian, and Turkish (14th-20th centuries)* (Wiesbaden: Reichert).
- Elger, Ralph (2004) *Mustiafa Bakri: Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gekehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts* (Hamburg: EB Verlag).
- Elkins, Caroline and Susan Pederson (2005) *Settler Colonialism in the Twentieth Century: Projects, Practices, Legacies* (London: Routledge).
- Elshakry, Marwa (2011) 'Muslim Hermeneutics and Arabic Views of Evolution', *Zygon: Journal of Religion and Science* 46, 330-344. (2013) *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950* (Chicago: University of Chicago Press).
- Elyachar, Julia (20QS) *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo* (Duke University Press).
- Enayat, Hamid (1982) *Modern Islamic Thought* (Austin: University of Texas press).
- Ende, Werner (1977) *Arabische Nation und Islamische Geschíchte: Die Umayyaden im Urteil Arabischer Autoren des 20. Jahrhundert* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag).
- Engseng, Ho (2006) *Graves of Tarim: Genealogy and Mobility in the Indian Ocean* (Berkeley: University of Calfornia Press).
- Ezzelarab, Abdelaziz (2002) *European Control and Egypt's*

Traditional Elites: A Case Study in Elite Economic Nationalism (Lewiston: Mellen Press).

- Fabian, Johann (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press).
- Fahd, Toufic (1966) *La divination arabe: Etudes relgieuses, s000logiques et folkloriques sur le milieu natif de l'islam* (Leiden: Brill).
- Fahmy, Khaled (2009) *Mehmed Ali: From Ottoman Governor to Ruler of Egypt* (Oxford: Oneworld). (1997) *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, his Army and the Making of Modern Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Fahmy, Ziad (2011) *Ordinary Egyptians: Creating the Modern Nation through Popular Culture* (Stanford: Stanford University Press).
- Fahrenthold, Stacy (2014) *Making Nations, in the Mahjar: Syrian and Lebanese Long-Distance Nationalisms in New York City, Sao Paulo, and Buenos Aires, 1913-1929* (Northeastern University: PhD Thesis) .
- Fakhry, Majid (1991) 'The Materialism of Shibli Shumayyil', in *Quest for Understanding: Arabic and Islamic Studies in Memory of Malcolm Kerr*, ed. by S. Seikaly et al. (Beirut: AUB Press), 59-70.
- Fanon, Frantz (1961/1990) *The Wretched of the Earth* (Lohdon: Penguin).
- Farag, Nadia (1969) *Al-Muqtataf, 1876-1900: A Study of the Influence of Victorian Thought on Modern Arab Thought* (DPhil dissertation, Oxford University).
- al-Fasi, 'Abd al-Hafiz (1931) *Mu'jam al-shuyukh al-musamma Riyad al-Janna aw al-mudhish al-mutrib*, vol. 2 (Rabat: al-Matba'a al-Wataniyya).
- Fathallah, Harnza (AH 1308 [1890-1891]) *Bakurat al-kalam 'ala huquq al-Nisa' fi al-Islam* (Bulaq Misr: al-Matba'a al-kubra al-amiriyya).

- Fattuh, Hala (2003) 'Wahhabi Influences, Salafi Responses: Shaikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi Movement, 1745-1930', *JIS* 14, 127-148. (1997) *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia, and the Gulf, 1745-1900*, (New York: SUNY Press).
- Fawaz, Leila (2014) *A Land of Aching Hearts: The Middle East in the Great War* (Cambridge, MA: Harvard University Press). (1994) *On Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860* (London: I. B. Tauris and Centre for Lebanese Studies).
- Fawzi, Husayn (1890) *al-Siraj al-wahhaj 'an dhikr al-'awa'id wa-huquq al-zawaj* (Alexandria: Matba'at al-Ittihad al-Misri).
- Fieni, David (2012) 'French Decadence, Arab Awakenings: Figures of decay in the Arab *Nahda', Boundary 2* 39, 143-160.
- Fish, Stanley (1980) *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge; MA: Harvard University Press).
- Flaubert, Gustave (1991) *Voyage en Egypte* (paris: Grasset).
- Fleischmann, Ellen (2003) *The Nation and Its New Women; The Palestinian Women's Movement, 1920-1948* (Berkeley: University of California Press).
- Flickschuh, Katrin and Lea Ypi (eds.) (2014) *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives* (Oxford: Oxford University Press).
- Fortna, Benjamin (2000) *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire* (Oxford: Oxford University Press).
- Foucault, Michel (1997) *'Il faut défendre la société', Cours au Collège de France, 1976* (Editions des Hautes Études, Paris, Gallimard-Seuil). (1994) Dits et Écrits, vol. 3 (Paris: Gallimard). (1984) 'What is Enlightenment?' in *The Foucault Reader*, ed. by P. Rabinow (New York: Pantheon Books), 32-50. (1980) *'La Poussière et Le nuage', in L'impossible prison. Recherches sur le*

système pénitentiaire au XIXè siècle, ed. by M. Perrot (paris: Seuil). (1978/1991), 'Governmentality', in *The Foucault Effect: Studies in Governmmtality*, ed. by G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller (Chicago: University of Chicago Press), 87-104. (1977) 'Nietzsche, Genealogy, History', in *Language, Counter-Memory, Practice; Selected Essays and Interviews*, ed. by D. F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press), 139-164. (1961/1987), *Madness and Civilisation* (London: Tavistock Publications).

- Frank, André Gunder (1998) *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley: University of California Press).
- Fraser, Nancy (1992) 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy', in *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press), 109-142.
- Friedman, Isaiah (1999) 'Arnold Toynbee: Pro-Arab or pro-Zionist?' *Israel Studies* 4, 73-95.
- Friedman, Milton (1962) *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press).
- Furlonge, Sir Geoffrey (1969) *Palestine is My Country: The Story of Musa Alami* (New York: Praeger).
- Galanter, Marc (1989) *Law and Society in Modern India*, ed. and with an Introduction by R. Dhavan (Delhi: Oxford University Press).
- Gallagher, Catherine (2006) *The Body Economic: Life, Death, and Sensation in Political Economy and the Victorian Novel* (Princeton: Princeton University Press).
- Gallagher, Nancy E. (ed.) (1994) *Approaches to the History of the Middle East: Interviews with Leading Middle East Historians* (Reading: Ithaca Press).
- Gandhi, Leela (2006) *Affective Communities: Anticolonial Thought, fin-de-siècle Radicalism, and the Politics of Friendship* (Durham: Duke University Press).
- Gasper, Michael E. (2009) *The Power of Representation: Publics,*

Peasants, and Islam in Egypt (Stanford: 'Stanford University Press).

- Geaves, Ron (2009) *Islam in Victorian Britain: The Life and Times of Abdullah Quilliam* (Leicester. Islamic Foundation).
- Gelvin, James (2012) '"Modernity", "Tradition", and the Battleground of Gender in Early 20th Century Damascus', *WI* 52, 1-22. (2004) 'Post hoc ergo propter hoc? Reassessing the lineages of Nationalism in
- Bilad al-Sham', in *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon*, ed. by C. Schumann and T. Philipp (Würzburg: Ergon), 127-142. (1998) *Divided Loyalties; Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire* (Berkeley: University of California Press).
- Gelvin, James and Nile Green (eds.) (2014) *Global Muslims in the Age of Steam and Print* (Berkeley: University of California Press).
- Gendzier, Irene (1997) *Notes from the Minefield: United States Intervention in Lebanon and the Middle East, 1945-1958* (New York: Columbia University Press). (1966) *The Practical Visions of Ya'qub Sanu'* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Gerber, Haim (2008) *Remembering and Imagining Palestine: Identity and Nationalism from the Crusades to the Present* (London: Palgrave Macmillan).
- Gershoni, Israel (ed.) (2014) *Arab Responses to Fascism and Nazism: Attraction and Repulsion* (Austin: University of Texas Press). (2012) *Dame and Devil: Egypt and Nazism, 1935-1940*, 2 vols. (Resling: Tel Aviv [Hebrew]). (2012) 'Why the Muslims Must Fight against Nazi Germany: Muhammad Najati Sidqi's Plea', *WI* 52, 471-498. (2006) 'The Crisis of Theory and Crisis in a Theory: Intellectual History in Twentieth-Century Middle Eastern Studies', in *Middle Eastern Historiographies: Narrating the Twentieth Century*, ed. by I. Gershoni, A. Singer and Y. H . Erdem (Seattle: University of Washington Press), 131-182. (2001/32) *Beyond Anti-Semitism: Egyptian Responses to German*

Nazism and Italian Fascism in the 1930s (Florence: EUI Working Paper RSC). (1999) *Light in the Shade: Egypt and Fascism, 1922-1937* (Tel Aviv: Am Oved [Hebrew]).

- Gershoni, Israel and James Jankowski (2010) *Confronting Fascism in Egypt: Dictatorship versus Democracy in the 1930's* (Stanford: Stanford University Press). (1986) *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930* (Oxford: Oxford University Press).
- Geyikdagi, V. Necla (2011) *Foreign Investment in the Ottoman Empire: International Trade and Relations, 1854-1914* (London: IB Tauris).
- al-Ghalayani, Mustafa (1928) *Nazarat fi kitab al-Sufur wa-l-Hijab* (Beirut: Matabi' Quzma).
- Ghalyoun, Burhan (1991) *La Malaise Arabe: état contre nation* (paris: Editions La Découverte).
- Gharghur, Najib Mikha'il (1886) *'Afrit al-niswan*, Pt. II (Alexandria: Matba'at Jaridat al-Mahrusa).
- Ghazal, Amal (2015) 'Tensions of Nationalism: Mzabi Student Missions in Tunisia and the Politics of Anti-Colonialism', *IJMES* 47, 47-63. (2013) 'An Ottoman Pasha and the End of Empire: Sulayman al-Baroni and the Networks of Islamic Reform', *Circuits and Networks: Muslim Interaction in the First Age of Globalization*, ed. by J. Gelvin and N. Green (Berkeley: University of California Press), 40-58. (2010a), 'The Other Frontiers of Arab Nationalism: Ibadis, Berbers, and the Arabist-Salafist Press in the Interwar Period', *IJMES* 42, 105-122. (2010b) *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880-1930)* (London: Routledge). (2009) 'Debating Slavery and Abolition in the Arab Middle East', in *Islam, Slavery and Diaspora*, ed. by B. Mirzai, I. M. Montana and P. E. Lovejoy (Trenton NJ: Africa World Press), 139-153. (2001) 'Sufism, Ijtihad and Modernity: Yusuf al-Nabhani in the Age of Abdulhamid II', *Archivum Ottomanicum* 19, 239-272.

- Ghunaym, 'Adil Husayn (1980) *Al-quwwa al-ijtima'iyya fi filastin bayn al-harbayn al-'alamiyayn* (Cairo; Matb'at Jami'at 'Ayn al-Shams).
- Gibb, H. A. R. (1962) 'Problems of Modern Middle Eastern History', in Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, ed. by S. Shaw and W. Polk (Boston: Beacon), 336-344. (1935) 'The Islamic Congress at Jerusalem in December 1931', in *Survey of International Affairs, 1934*, ed. by A. Toynbee (London: RIIA), 99-101.
- Gibb, H. A. R. and H. Bowen (1950/1957) *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture*, vol. 1, pts 1 & 2 (New York: Oxford University Press).
- Gilsenan, Michael (1973) *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion* (Oxford: Clarendon Press).
- Glaß, Dagmar (2004) *Der Muqtataf und Seine Öffentlichkeit*, 2 vols. (Würzburg: Ergon).
- Gladstont, W, E. (1876) *Bulgarian Horrors and the Question of the East* (London: John Murray).
- Glendon, Mary Ann (2001) *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (New York: Random House).
- Göksoy, Ismail Hakkı (2011) 'Ottoman-Aceh Relations as Documented in Turkish Sources', in *Mapping the Acehnese Past*, ed. by M. Feener et al. (Leiden: KITLV Press), 65-96.
- Golicz, Roman (2003) 'The Russians Shall Not Have Constantinople', *History Today* 53,9.
- Gomaa, Ahmad (1977) *The Foundation of the League of Arab States: Wartime Diplomacy and Inter-Arab Politics, 1941 to 1945* (London: Longman).
- Gorman, Anthony (2010) 'Diverse in Race, Religion and Nationality ... but United in Aspirations of Civil Progress: The Anarchist Movement in Egypt, 1860s-1940s', in *Anarchism and*

Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, ed. by S. Hirsch and L. van der Walt (Leiden: Brill) 3-32.

- Gossen, Hermann Heinrich (1854/1983), *The Laws of Human Relations and the Rules of Human Action Derived Therefrom*, tr. by R. C. Blitz (Cambridge: MIT Press).
- Goswami, Manu (2004) *Producing India: From Colonial Economy to National Space* (Chicago: University of Chicago Press).
- Gran, Peter (1979/1998), *Islamic Roots of Capitalism; Egypt, 1760-1840* (Syracuse: Syracuse University Press).
- Green, Nile (2011) *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840-1915* (Cambridge: Cambridge University Press). (2009) *Islam and the Army in Colonial India: Sepoy Religion in the Service of Empire*. (Cambridge; Cambridge University Press).
- Greenblatt, Stephen (1980/2005), *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, (Chicago: University of Chicago Press).
- Greenstein, Ran (2011) 'Jabra Nicola - a Palestinian Revolutionary and the Radical Left', *Jerusalem Quarterly* 46, 32-48.
- Grehan, James (2014) *Twighlight of the Saints: Everyday Religion in Ottoman Syria and Palestine* (Oxford: Oxford University Press). (2007) *Everyday Life and Consumer Culture in 18th Century Damascus* (Seattle: University of Washington Press).
- Gribetz, Jonathan (2014) *Redefining Neighbors: Religion, Race, and the Early Zionist-Arab Encounter* (Princeton: Princeton University Press).
- Gully, Adrian (1997) 'Arabic linguistic Issues and the Controversies of the Late 19th- and early 20th Centuries', *Journal of Semitic Studies* 42, 75-120.
- Gutas, Dimitri (1998) *Greek Thought, Arabic Culture; The Graeco-*

Arabic Translation Movement in Baghdad and early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries), (London: Routledge).

- Guth, Stephan, *Brückenschläge: eine integrierte 'turkoarabische' Romangeschichte (Mitte 19. Bis Mitte 20. Jahrhundert*, (Wiesbaden: Reichert, 2003).
- Haarmann, Ulrich (1994) '"Ein Mißgriff des Geschicks." Muslimische und Westliche Standpunkte zur Geschichte der Islamlschen Welt in 18. Jahrhundert', in *Geschichtsdiskurs II; Anfänge modernen histarischen Denkens*, ed. by W. Küttler, J. Rüsen and E. Schulin (Frankfurt: Fischer), 184-201.
- Habermas, Jürgen (1961/1994), *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Habib, Samar (2007) *Female Homosexuality in the Middle East; Histories and Representations* (New York: Routledge).
- Haiduc-Dale, Noah (2013) *Arab Christians in British Mandatli Palespne: Communalism and Nationalism 1917-1948* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Haim, Sylvia (ed.) (1976) *Arab Nationalism; An Anthology* (Berkeley: University of California Press). (1954) 'Alfieri and Kawakibi', Oriente Moderno 34, 321-134.
- Haj, Samira (2009) *Reconfiguring the Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity* (Stanford: Stanford University Press).
- Hakim, Carol (2013) *The Origins of the Lebanese National Idea, 1840-1920* (Berkeley: University of California Press).
- Halid, Halil (1907) *The Crescent versus the Cross* (London: Luzac & Co.).
- Hall, Stuart (1988) *The Hard Road to Renewal; Thatcherism and the Crisis of the Left* (London: Verso).
- Hallaq, Wael (2009) *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press). (2003-2004) 'Juristic Authority vs. State Power the Crises of Modern Islam', *Journal of Law and Religion*, 19, 243-258.

- Halliday, Fred (1992) 'The Millet of Manchester: Arab Merchants and Cotton Trade', *BRIJMES* 19, 159-176.
- Hamilton, Alastair and Maurits H. van den Boogert (eds.) (2005) *The Republic of Letters and the Levant* (Leiden: Brill).
- Hamzah, Dyala (ed.) (2013) *The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood* (London: Routledge). (2013) 'From 'Ilm to Sihafa or the Politics of the Public Interest (Maslaha): Muhammad Rashid Rida and his Journal al-Manar (1898-1935)', in *The Making of the Arab Intellectual*, ed. by D. Hamzah, 90-127.
- Hanafi, Hasan (1990), 'al-Tanwir wa turath al-'alam', in *Nadwa al-tanwir wa al-thaqafa*, ed. by M. Wahba and M. Abu Sanna (Cairo: n.p.).
- Hanioglu, Şükrü (2008) *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton: Princeton University Press).
- Hann, Chris and Keith Hart (2011) *Economic Anthropology; History, Ethnography, Critique* (Cambridge: Polity Press).
- Hanna, Nelly (2003) In *Praise of Books; A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth century* (Syracuse: Syracuse University Press).
- Hanssen, Jens (2015a) 'Thomas Philipp (1941-2015)', *IJMES* 48 209-212. (2015b) 'The Middle East', *The Fin de Siècle World*, ed. by M. Saler (New York: Routledge), 266-282. (2013) 'Jurji Zaidan and the Meaning of the Nahda', *Jurii Zaidan's Contributions to Modern Arab Thought and Literature*, ed. by T. Philipp and G. Zaidan (Bethesda, MD: The Zaidan Foundation), 55-82. (2012) 'Reading Hannah Arendt in the Middle East', *European Totalitarianism in the Mirrors of Contemporary Arab Thought*, ed. by M. Sing and T. Scheffler (Beirut: German Orient Institute), 1-38, www.perspectivia.net/ content/publikationen/ orient-institut-studies/1-2012/hanssen_hannah-arendt. (2011) 'Malhamé - Mal-famé: Levantine Elites and Trans-Imperial Networks iri the Late Ottoman Empire', *IJMES* 43, 25-48. (2009) *'al-Nahda's* Paradise: Aesthetics and the Botanical Imagination in

the Arabic Renaissance', paper delivered at *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam* (Göttingen University). (2005) *Fin de Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital* (Oxford: Clarendon Press). (2002) 'Practices of Integration Center - Periphery Relations in the Ottoman Empire', *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, ed. by J. Hanssen, T . Philipp and S. Weber (Beirut: Ergon Verlag), 49-76. (2002) 'Public Morality and Marginality in *fin de siècle Beirut*', in *Outside In: Shifting Boundaries of Marginality in the Modern Middle East*, ed. by E. Rogan (London: I.B. Tauris), 183-211.

- Hanssen, Jens and Hicham Safieddine (2016) 'Lebanon's al-Akhbar and Radical Press Culture: Toward an Intellectual History of the Contemporary Arab Left', *Arab Studies Journal* 24, 192-227.
- Harper, R. F. (1904) 'Preface', *The Code of Hammurabi, King of Babylon* (Chicago and London).
- Hasan, Mohibbul (2005) *Waqai-i Manazil-i Rum; Tipu Sultan's Mission to Constantinople* (New Delhi: Aakar Books).
- Hasso, Frances (2007) "'Culture Knowledge" and the Violence of Imperialism: Revisiting *The Arab Mind*', *MIT-EJMES* 7, 24-40.
- Havemann, Axel (1983) *Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag).
- Hawi, Khalil (19p3/1982) *Khalil Jibran: His Background, Character and Works* (London: Third World Research and Publishing).
- Hayek, Ghenwa (2013) 'Experimental Female Fictions: Or, The Brief Wondrous Life of the Nahda Sensation Story', *MEL* 16, 249-265.
- Haykal, Muhammad Hassanayn, *Azmat al-muthaqqafin* (Cairo: Dar al-Udaba', 1961).
- Hayter, Sir William (1975) 'The Hayter Report and After', *Oxford Review of Education*, 1/2.

- Heehs, P. (2008) *The Lives of Sri Aurobindo* (New York: Columbia University Press).
- Hennann, Rainer (1990) *Kulturkrise und konservative Erneuerung: Muhammad Kurd 'Ali und das geistige Leben in Damascus zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (Frankfurt: Peter Lang).
- Heyberger, Bernard (2013) *Hindiyya, Mystic and Criminal (1720-1798): A Political and Religious Crisis in Lebanon* (Cambridge: James Clarke). (2010) *Orientalisme, science et controverse: Abraham Ecchellensis* (1605-1664), (Turnhaut: Brepols). (2009) *Hommes de l'entre-deux: parcours indivi-duels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée, XVIe-XXe siècle* (paris: Indes savantes). (1994) *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique: Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles* (paris: Ecole française de Rome).
- Heykal, Bernard (2003) *Reform and Revival in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hitti, Philip (1957) *Lebanon in History, From the Earliest Times to the Present* (London: Macmillan). (1951) *History of Syria, Including Lebanon and Palestine* (London: Macmillan). (1937) *History of the Arabs* (London: Macmillan).
- Hobsbawm, Eric (1962/1996) *The Age of Revolution, 1789-1848* (New York: Vintage).
- Hobsbawm, Eric and T. Ranger (eds.) (1983) *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hoffmann, Friedhelm (2007) *Die Syro-Palästinensische Delegation am Völkerbund und Shakib Arslan in Genf, 1921-1936* (Münster: Lit Verlag).
- Holt, Elizabeth (2013) 'From Gardens of Knowledge to Ezbekiyya at Midnight: The Novel and the Arabic Press from Beirut to Cairo, 1870-1892.', *MEL* 16, 232-248.
- Holtmann, Everhard (2000) *Politik-Lexikon* (Munich: Oldenburg Verlag).

- Hont, Istavan (2006) 'The Early Enlightenment Debate on Commerce and Luxury', in *The Cambridge History of Eighteenth Century Political Thought*, ed. by M. Goldie and R. Wokler (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hont, Istavan and Michael Ignatieff (1983, 'Needs and Justice in the *Wealth of Nations*: An Introductory Essay', in *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, ed. by I. Hont and M. Ignatieff (Cambridge: Cambridge University Press).
- Höpp, Gerhard (2001) 'Biographien zwischen den Kulturen: Asis Domet (Ariz Dumit) und Mohammed Essad', in *Islamische Welt und Globalisierung*, ed. by H. Fürtig (Würzburg: Ergon Verlag), 149-157.
- Hopwood, Derek (2007) 'The Middle East Centre Library', in *The Middle East Centre: A Book of Record*, ed. by E. Rogan (Oxford: St. Antony's College), 21-29. (2003) 'Albert Hourani: Islam, Christianity and Orientalism', *BRIJMES* 30, 127-136. (1998) 'Introduction', in *Islam and Modernity*, ed. by J. Cooper et al. 1-10.
- Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno (194411994) *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt: Fischer).
- Hourani, Albert (2007) 'The Middle East Centre 1957-1984: A Short History', in *The Middle East Centre, 1957-2007: A Book of Record*, ed. by E. Rogan (Oxford: St. Antony's College), 1-20. (1997) *al-Fikr al-'arabi fi 'asr al-nahda, 1798-1939*, tr. by K. Azqul, supervised by 'Abd al-Qadir Qantar (Beirut: Nawfal). (1993) 'Patterns of the Past', in *Path's to the Middle East: Ten Scholars Look Back*, ed. by T. Naff (Albany: SUNY Press), 27-56. (1991) *History of the Arab Peoples* (Cambridge, MA: Belknap). (1991a) *Islam in European Thought* (Cambridge: Cambridge University Press). (1991b) 'For a Search of a New Andalusia: Jacque Berque and the Arabs', in *Islam in European Thought*, 129-135. (1991c) 'Sulayman al-Bustani (1856-1925)', in *Quest for Understanding: Arabic and Islamic Studies in Memory of Malcolm Kerr*, ed. by M. Buheiry et al. (Beirut: AUB Press),

43-57. (1991d) *La Pensée arabe et l'occident* translated by S. Besse-Ricord (paris: Ed. Naufal). (1991e) 'Marshall Hodgson and the Venture of Islam', in his *Islam in European Thought*, 74-89. (1991f) 'How Should We Write the History of the Middle East?' *IJMES* 23, 125-136. (1990) 'The Achievement of André Raymond', *BRIJMES* 18, 5-15. (1988) 'Musa 'Alami and the Problem of Palestine, 1933-1948', in *Studia Palestina: Studies in Honour of Constantine Zurayk*, ed. by R. Nashabe (Beirut: Institute of Palestine Studies), 23-41. (1980) *Europe and the Middle East* (Berkeley: University of California Press). (1979) 'The Road to Morocco [a review of E. Said's Orientalism]', *the new York Review of Books*, March 8. (1977/1981), 'The Arab Awakening Forty Years After', republished in *The Emergence of the Modern Middle East* (Oxford: MacMillan), 193-215. (1976) 'Ideologies of the Mountain and the City', in *Essays on the Crisis in Lebanon*, ed. by R. Owen (London: Ithaca Pres), 33-41. (1972) 'Shaykh Khalid and the Naqshbandi Order', in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, ed. by S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown (Columbia: University of South Carolina Press), 89-103. (1968) 'Ottoman Reform and the Politics of Notables', in *The Beginnings of Modernisation in the Middle East*, ed. by W. Polk and R. Chambers (Chicago: University of California Press), 41- 68. (1967) 'Islam and the Philosophers of History', *MES* 3, 206-268. (1966/1981) 'Lebanon: The Development of a political Society', in *The Emergence of the Modern Middle East* (Oxford: MacMillan), 124-141. (1962/1983) *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Oxford/Cambriqge: Cambridge University Press). (1955/1961) 'A Vision of History: An Examination of Professor Toynbee's Ideas', in his *A Vision of History: Near Eastern and Other Essays* (Beirut: Al-Khayyat), 1-34. (1957/1961), 'The Fertile Crescent in the Eighteenth Century', in his *A Vision of History: Near Eastern and Other Essays* (Beirut: Khayat's). 35-70. (1957) 'The Changing Face of the Fertile Crescent in the XVIIIth Century', *Studia Islamica*, 8, 89-122. (January 1953) 'The Decline of the West in the Middle East', part I: International Affairs [RIIA], 29, 22-42. (April 1953) 'The Decline of the West in the Middle East',

part II: *International Affairs* [RIIA], 29, 156-183. (1947) *Minorities in the Arab World* (London: Oxford University Press). (1946) *Lebanon and Syria: A Political Essay* (London: Oxford University Press). (1946/ 2005) The Case Against a Jewish State: Albert Hourani's Statement to the Anglo-American Committee of Enquiry of 1946', *JPS* 35, 80-90. (1946/1974) 'Is Zionism the Solution of the Jewish Problem?' (Washington: The Arab Office), in *The Opposition and the other Mandate* (Nendeln: Kraus Reprint), n. pp.

- Hourani, Albert, Philip S: Khoury and Mary C. Wilsop (eds.) (1993a) *The Modern Middle East: A Reader* (London: New York: I. B. Tauris).
- Hourani, Albert and S. M. Stern (eds.) (1970) *The Islamic City* (Oxford: Bruno Cassirer).
- Hourani, Cecil (1984) *Unfinished Odyssey: Lebanon and Beyond* (London: Weidepfeld & Nicolson). (1947) 'The Arab League in Perspective', *The Middle East Journal* 1, 125-136.
- Hourani, George (1961/2012) Averroes: *On the Harmony of Religion and Philosophy* (Oxford: E. J. W. Gibb Memorial Trust).
- Howard, Anthony (1990) *Crossman: Pursuit of Power* (London: Cape).
- Hudson, Leila (2004) 'Reading al-Sha'rani: The Sufi Genealogy of Islamic Modernism in Late Ottoman Damascus', *JIS* 15, 39-68.
- Hudson, Michael (1977) *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven: Yale University Press).
- Humphreys, Stephen (2006) 'The Historiography of the Modern Middle East: Transforming a Field of Study', in *Middle Eastern Historiographies: Narrating the Twentieth Century*, ed. by I. Gershoni, A. Singer and Y. H. Erdem (Seattle: University of Washington Press), 19-38.
- Hunter, Sir William Wilson (1871). *The Indian Mussulmans: Are They Bound in Conscience to Rebel against the Queen?* (London: Trübner).

– Hurewitz, J.C. (1993) 'The Education of J.C. Hurewitz', in *Paths to the Middle East: Ten Scholars Look Back*, ed. by T. Naif (Albany: SUNY Press), 57-103. (1950/1976) *The Struggle for Palestine* (New York: Schocken Books).

– Husayn, Taha (1938) *Mustaqbal al-thaqafa fi Misr* (Cairo: Matba'a-Ma'arif).

– Ibn Khaldun (1958) *The Muqaadimah: An introduction to History*, 3 vols.; tr. by F. Rosenthal.(Princeton: Princeton University Press).

– Iggers, Georg (1995) 'Historicism: The History and Meaning of the Term', *Journal of the History of Ideas* 56, 129-152.

– Inalcik, Halil and Donald Quataert (eds.) (1996) *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* (Cambridge: Cambridge University Press).

– Irwin, Robert (1997) 'Toynbee and Ibn Khaldun', *MES* 33, 461-479.

– Iskander, Adel and Hakem Rustem (eds.) (2010) *Edward S'aid: A Legacy of Emancipation and Representation* (Berkeley: University of California Press).

– Islamoğlu-Inan, Huri and Imanuel Wallerstein (eds.) (1987) *The Ottoman Empire and the World-Economy* (Cambridge: Cambridge University Press).

– Ismail, Kara (ed.) (2002) *Hilafet Risaleleri*, vol. 1 (Istanbul: Klasik Yayinlari).

– Ismail, Salwa (1998) 'Confronting the Other: Identity, Culture, Politics, and Conservative Islamism in Egypt', *IJMES* 30, 199-225.

– Issawi, Charles (1993) 'A Set of Accidents', in *Paths to the Middle East: Ten Scholars Look Back*, ed. by T. Naif (Albany; SUNY Press), 143-180. (1989) 'My Life and Pleasant Times with Albert Hourani', *State and Society in Lebanon* ed. by L. Fawaz with F. Nasrallah and N. Shehadi (Oxford: The Centre for Lebanese Studies), 3-5. (1950) *An Arab Philosophy of History: Selections*

from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (London: Murray).

- al-Jabarti, 'Abd al-Rahman (2004) *Napoleon in Egypt: Al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation, 1798*, tr. by Shmuel Moreh (Markus Wiener Publishers).
- al-Jabiri, Mohammed Abed (2011) *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World* (London: I.B. Tauris). (1999) *Arab-Islamic Philosophy; A Contemporary Critique*, tr. from French by A. Abbassi (Austin: University of Texas Press).
- Jacob, Wilson Chacko (2011) *Working out Egypt: Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940* (Durham, NC: Duke University Press).
- Jacobson, Abigail (2011) *From Empire to Empire: Jerusalem between Ottoman and British Rule* (Syracuse: Syracuse University Press).
- Jaffrelot, Christophe (1993) *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics, 1925 to the 1990s* (London: Hurst).
- Jalal, 'Ali (AH 1308 [1890-1891]) *Mahasin athar al-awwaliyyin, fima lil-nisa' wa ma 'alayhinna fi qawanin qudama' al-misriyyin* (Cairo: al-Matba' a al-Khayriyya).
- James, C. L. R. (1938/1963), *Black Jacobins* (New York: Vintage Books).
- Jankowski, James and Israel Gershoni (eds.) (1997) *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* (New York: Columbia University Press).
- Jasanoff, Maya (2005) *Edge of Empire: Lives, Culture, and Conquest in the East, 1750-1850.* (New York: Knopf).
- Jäschke, Gotthard (1917), Die Entwicklung des osmanischen Verfassungsstaats von den Anfängen bis in die Gegenwart', *WI* 5, 1-56.
- Jeha, Shafiq (2004) *Darwin and the Crisis of 1882 in the Medical*

Department and the First Student Protest in the Arab World in the Syrian Protestant College, tr. by S. Kaya (Beirut: AUB Press).

- Jelavich, Barbara (1983) *History of the Balkans: Eighteenth- and Nineteenth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Jennings, Jeremy and A. Kemp-Welch (eds.) (1997) *Intellectuals in Politics: From the Dreyfus Affair to the Rushdie Affair* (New York: Routledge).
- Jevons, William Stanley (1888/1957) *The Theory of Political Economy* (New York: Kelley and Millman).
- Julien, Charles-André (1972) *L'Afrique du Nord en marche: Nationalismes musulmans et souvereignité française* (paris: Julliard).
- Kahhala, 'Umar (1961) *Mu'jam al-Mu'allifin*, vol. 13. (Damascus, Matba'at al-Taraqqi).
- Kahler, Erich (1967) 'Appendix: The Jews and the Arabs in Palestine, by Albert Einstein, Erich Kahler, and Philipp Hitti', in *The Jews among the Nations* (New York: Ungar).
- Kalpagam, U. (1999) 'Temporalities, History, and Routines of Rule in Colonial India', *Time & Society* 8, 141-159. (1997) 'Colonialism, Rational Calculations and Idea of the Economy', *Economic and Political Weekly* 32:4 (Jan. 25-31), PE2- PE12.
- Kanafani, Ghassan (1972) *Thawrat 1936-1939 fi Filastin: Khalfiyat wa-Tafasil wa-Tahlil* (Beirut: PFLP); tr. and published by the Committee for Democratic Palestine, www.newjerseysolidarity.org/ resources/kanafani/kanafani4d .html.
- Kapila, Shruti (2013) 'Global Intellectual History and the Indian Political', in *Rethinking Modern European Intellectual History for the Twenty-First Century*, ed. by D. McMahon and S. Moyn (New York: Oxford University Press), 253-274. (2011) 'Gandhi before Mahatma', *Public Culture* 23, 431-448.
- Karpat, Kemal (2001) *The Politicization of Islam* (New York: Oxford University Press).

- Kassab, Suzanne E. (forthcoming) 'Summoning the Spirit of Taha Husayn's Enlightenment Project: The *Nahda* Revival of *Qadaya wa-shahaqat* in the 1990s', in *Arabic Thought against the Authoritarian Age; Towards an Intellectual History of the Present*, ed. by M. Weiss and J. Hanssen (Cambridge: Cambridge University Press). (2010) *Contemporary Arab Thought; Cultural Critique in Compar-ative Perspective* (New York: Columbia University Press).
- Kassir, Samir (2006) *Being Arab*, tr. of *Considerations sur le malheur arabe* by W. Hobson, with an introduction by R. Fisk (London: Verso).
- Kattan, Victor (2009) *From Coexistence to Conquest; Inter.national Law and the Origins of the Arab-Israeli Conflict, 1891-1949* (London: Pluto).
- Kaufmann, Asher (2000) *Reviving Phoenicia: The Search for an Identity in Lebanon* (Lebanon NH: Brandeis University).
- Kawakibi, 'Abd al-Rahman (1902/1993) *Taba'i' al-istibdad wa masari' al-isti'bad* (Cairo: Dar al- Tanwir).
- Kawtharani, Wajih (1980) *Rashid Rida: mukhtarat siyasiyya min majallat al-Manar* (Beirut: Dar al- Tali'a).
- Kayali, Hasan (1997) *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley: University of California Press)
- Kazziha, Walid (1975) *Revolutionary Transformation in the Arab World: Habash and his Comrades from Nationalism to Marxism* (London: C. Knight).
- Keddie, Nikki (1991) 'Iran under the Later Qajars, 1848-1922', in *Cambridge History of Iran, vol. 7: From Nader Shah to the Islamic Republic* (Cambridge: Cambridge University Press), 174-212. (1968) *An Islamic Response to Imperialism: The Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani* (Berkeley: University of California Press).
- Kedourie, Elie (1976) *In the Anglo-Arab Labyrinth: The*

McMahon-Husayn Correspondence and Its Interpretations, 1914-1939 (Cambridge: Cambridge University Press). (1974) 'The Fate of Constitut-ionalism in the Middle East, in *Arabic Political Memoirs and other Studies*, ed. by E. Kedourie (London: William Clowes & Sons), 1-27. (1970) *Chatham House Version and other Middle-Eastern Studies* (London: Weidenfeld and Nicolson). (1966) *'Abduh and Afghani; An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Islam* (New York: Humanities Press). (1961) 'Sa'ad Zaghlul and the British', *Middle Eastern Affairs* 2, 39-60. (1960) Nationalism (New York: Praeger).

- Kelemen, Paul (2012) *The British Left and Zionism: History of a Divorce* (Manchester: Manchester University Press).
- Kern, Stephen (1983). *The Culture of Time and Space, 1870-1918* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Kerr, Malcom (1966) *Islamic Reform* (Berkeley: University of California Press).
- Keucheyan, Razmig (2011) *The Left Hemisphere: Mapping Critical Theory Today,* tr. by G. Elliott (London: Verso).
- Khalaf, Isa (I991) *Politics in Palestine: Arab Factionalism and Social Disintegration 1939-1948* (New York: SUNY Press).
- Khaldi, Boutheina (2012) *Egypt Awakening in the Early Twentieth Century: Mayy Ziyadah's Intellectual Circles* (London: Palgrave MacMillan). (2009) 'Epistolarity in a Nahda Climate: The Role of Mayy Ziyadah's Letter Writing', *JAL* 40, 1- 36.
- Khalid, Adeeb (2011) Central Asia between the Ottoman and the Soviet Worlds,' *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 12, 451-476. (2005) 'Pan-Islamism in Practice: The Rhetoric of Muslim Unity and Its Uses', in *Late Ottoman Society; The Intellectual Legacy*, ed. by E. Özdalga (London: Routledge Curzon), 201-224.
- Khalidi, Rashid (2006) *Iron Cage; The Story of the Palestinian Struggle for Statehood* (Boston: Beacon Press) (1997) *Palestinian Identity: Tile Construction of Modern National Consciousness* (New York: Columbia University Press). (1980) *British Policy*

towards Syria and Palestine, 1906-1914 (St. Antony's College Middle East Monographs, London: Ithaca Press).

- Khalidi, Rashid, Lisa Anderson, et al. (eds.) (1991) *The Origins of Arab Nationalism* (New York: Columbia University Press).
- Khalidi, Tarif (1983) 'Shaykh Ahmad 'Arif al-Zayn and al-'lrfan' in *Intellectual Life*, ed. M. Buheiry, 110-124.
- Khalidi, Walid (2005) 'Albert Hourani, the Arab Office, and the Anglo-American Committee of 1946', *JPS* 35, 6-79.
- Khater, Fouad Akram (2011) *Embracing the Divine: Passion and Politics in the Christian Middle East* (Syracuse: Syracuse University Press). (2001) *Inventing Home; Emigration, Gender, and the Middle. Class in Lebanon 1870-1920* (Berkeley: California University Press).
- Khawam, René (tr.) (1991) *Chidyaq, Faris: La jambe sur la jambe* (paris: Phebus).
- Kholoussy, Hanan (2010) *For Better, For Worse: The Marriage Crisis that Made Modern Egypt* (Stanford: Stanford University Press).
- Khoury, Philip (1987) *Syria under the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945* (Princeton: Princeton University Press). (1983) *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920* (Cambridge: Cambridge University Press).
- al-Khurashi, Sulayman bin Salih (2008) *Sitt mandhumat fi al-radd 'ala al-Sufi Yusuf al-Nabhani* (Amman: Dar al-Athariyya).
- Khuri, Ilyas (2002) 'Min ajl nahda thlalitha', *al-Tariq* (January-February), 28-40.
- Khuri, Khalil (1863) *al-'Asr al-jadid: al-juius al-sa'id* (Beirut: Dar al-Adab).
- Khuri, Ra'if (1943/1983), *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*, tr. by I. Abbas, ed. by C. Issawi (Princeton: The Kingston Press).

- Khuri-Makdisi, Ilham (2010) *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914* (Berkeley: University of California Press).
- Kia, Mehrdad (1996) 'Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century Iran', *MES* 32, 30-52.
- Kidwai, Shaikh Mushir Hosain (1908) *Pan-Islamism* (London, Luzac & Co).
- Kilito, Abdelfattah (2008) *Thou Shalt Not Speak My Language*, tr. by W. S. Hassan (Syracuse: Syracuse University Press).
- Kinberg, Leah (1993) 'Literal Dreams and Prophetic *Hadiths* in Classical Islam: A Comparison of Two Ways of Legitimation', *Der Islam* 70, 279-300. (1991) 'The Standardization of Quran Readings: The Testimonial Value of Dreams', *The Arabist* 3-4, 223-238.
- Kiser, John (2008) *Commander of the Faithful: The Life and Times of Emir Abd el-Kader (1808-1883)* (Rhinebeck: Monkfish Books).
- Koselleck, Reinhart (2004) 'History, Histories, and Formal Time Structures', in *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, (New York: Columbia University Press), 93-104. (2002) *The Practice of History: Timing History, Spacing Concepts* (Stanford: Stanford University Press). (1989) 'Linguistic Change and the History of Events', *Journal of Modern History* 61, 649-666.
- Kovic, Milos (2011) *Disraeli and the Eastern Question* (Oxford: Oxford University Press).
- Kozma, Liat (2011) *Policing Egyptian Women: Sex, Law and Medicine in Khedivial Egypt* (Syracuse: Syracuse University Press).
- Kraemer, Joel L. (1999) 'The Death of an Orientalist: Paul Kraus from Prague to Cairo', in *The Jewish Discovery of Islam; Studies in Honor of Bernard Leiwis*, ed. by M. Kramer (Tel Aviv: Moshe Dayan Center), 181-205.
- Krais, Jakob (2012) 'Shakib Arslan's Libyan Dilemma: Pro-fascism

through Anti-Colonialism in *La Nation Arabe'*, in *Rethinking Totalitarianism and Its Arab Readings*, ed. by M. Sing and T. Scheffler (Beirut: Orient Institute), www.perspectivia.net/content/publikationen/orient-institut-studies/1-2012/krais_dilemma.

- Krämer, Gudrun (2010) *Hasan al-Banna* (Oxford: Oneworld).
- Kramer, Martin (1986) *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses* (New York: Columbia University Press).
- Kuhn, Thomas (2007) 'Shaping and Reshaping Colonial Ottomanism: Contesting Boundaries of Diffe-rence and Integration in Ottoman Yemen, 1872-1919', *CSSAAME* 27, 315-331.
- Kursun, Zekeriya (1998) *Necid ve Ahsa'da Osmanli Hakimiketi, Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Cekisi* (Ankara: Turk Tarih Kurumu).
- Kurzman, Charles (2008) *Democracy Denied 1905- 915: Intellectuals and the Fate of Democracy* (Cambridge, MA: Harvard University Press). (1998) *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press).
- Kurzman, Charles and Erin Leahey (2004) 'Intellectuals and Democratization, 1905-1912 and 1989-1996', *American Journal of Sociology*, 109, 937-986.
- Kutay, Cemal (1977) Avrupa'da Sultan Aziz (Istanbul: Post Kutusu Yayinlari).
- LaCapra, Dominick (1982) *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (New York: Cornell University Press).
- Laffan, Michael (2002) '"A Watchful Eye": The Meccan Plot of 1881 and Changing Dutch Perceptions of Islam in Indonesia', *Archipel* 63, 79-108.
- Laidlaw, James (1995) *Riches and Renunciation: Religion, Economy and Society amongst the Jains* (Oxford: Oxford University Press).
- Landes, David (1958) *Bankers and Pashas: International*

Finance and Economic Imperialism in Egypt (London: Heineman).

- Laroui, Abdallah (1974/1976), *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, tr. D. Commell, (Berkeley: University of California Press).
- Laroui, Abdallah [al-'Arawi, 'Abdallah] (1981) *Mafhum al-Huriyya* (Casablanca: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi).
- Laski, Harold (1936) *The Rise of European Liberalism* (Allen & Unwin).
- Ledger, Sally and Roger Luckhurst (eds.) (2000) *The Fin de Siècle: A Reader in Cultural History c. 1880-1900* (Oxford: Oxford University Press).
- LeGoff, Jacques (1957) *Les intellectuels du Moyen Âge* (paris: Editions du Seuil).
- Levi, Tomer (2012) *The Jews of Beirut: The Rise of a Levantine Community, 1860-1930* (New York: Peter Lang).
- Levine, Mark (2005) *Overthrowing Geography: Jaffa, Tel Aviv, and the Struggle for Palestine, 1880-1948* (Berkeley: University of California Press). (1995) 'The Discourses of Development in Mandate Palestine', *Arab Studies Quarterly* 17, 95-104.
- Levtzion, Nehemiah and John Voll (eds.) (1987) *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* (Syracuse: Syracuse University Press).
- Levy, Lital (2009) *Jewish Writers in the Arab East: Literature, History, and the Politics of Enlighten-ment, 1863-1914* (Berkeley: PhD thesis). (2013a) 'Partitioned Pasts: Arab Jewish Intellectuals and the Case of Esther Azhari Moyal', in *The Making of the Arab Intellectual*, ed. by D. Hamzah, 128-163. (2013b) 'The Nahda and the Haskala: A Comparative Reading of "Revival" and "Refortn"', *MEL* 16, 300-316.
- Lewis, Bernard (2012) *Notes on a Century: Reflections of a Middle East Historian* (New York: Viking). (1988) *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press).

(1961/2002) *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford: Oxford University Press). (1950) *The Arabs in History* (London: Hutchinson).

- Liu, Lydia (1995) *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity - China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University Press).
- Locke, John (1970) *Two Treatise of Civil Government* (London: J. M. Dent).
- Lockman Zachary (2010) *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press). (1996) *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers In Palestine, 1906-1948* (Berkeley: University of California Press). (1994) 'Imagining the Working Class: Culture, Nationailsm, and Class Formation in Egypt, 1899-1914', *Poetics Today* 15, 157-190.
- Longrigg, S. H. (1958) *Syria and Lebanon Under French Mandate* (Oxford: Oxford University Press). (1953a) 'The Decline of the West in the Middle East: An Alternative View, *International Affairs*. 29, 326-339. (1953b) *Iraq, 1900 to 1950: A Political, Social, and Economic History* (London: Oxford University Press).
- Low, Michael C. (2008) 'Empire of the Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islam under British Surveillance, 1865-1926', *IJMES* 40, 268-290.
- Lucy, John A. (1997) 'Linguistic Relativity', *Annual Review of Anthropology* 26, 291-312.
- Lutfi, Al-'Sayyid Marsot, Afaf (1977) *Egypt's Liberal Experiment, 1922-1936* (Berkeley: University of California Press).
- Luxemburg, Rosa (1913/2003), *The Accumulation of Capital* (London: Routledge).
- Ma'oz, Moshe (1968) *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861* (Oxford: Clarendon Press).

- MacPherson, C. B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon Press).
- Magnes, Judah and Martin Buber (1947) *Arab-Jewish Unity: Testimony before the Anglo-American Inquiry Commission for the Ihud (Union) Association* (London: Gollancz).
- Mahmood, Saba (2006) 'Retooling Democracy and Feminism for New Empire', *Qui Parle?* 16, 117-143. (2005) Politics of Piety: *The Islamic. Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press).
- Mahmoud, Mohamed (1998) 'Mahmud Muhammad Taha's Second Message of Islam and His Modernist Project', in *Islam and Modernity*, ed. by J. Cooper et al. 105-129.
- Maier, Charles (2000) 'Consigning the Twentieth Century to History: Alternative Narratives for the Modern Era-, *AHR*, vol. 105, 807-831.
- Majeed, Javed (19.98) 'Nature, Hyberbole and the Colonial State; Some Muslim Appropriations of European Moderruty in Late Nineteenth Century Urdu Literature', in *Islam and Modernity*, ed. by J. Cooper et.al. 10-38.
- Makdisi, Ussama (2008) *Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East* (Ithaca: Cornell University Press). (2002) 'Ottoman Orientalism', *AHR* 107, 768-796.
- Malik, Charles (1977) 'A Christian Reflection on Martin Heidegger', *The Thomist* 41, 1-6l. (1956) 'Call to Action in the Near East', *Foreign Affairs* 34, 638-654. (1952) 'The Near East: The Search for Truth', *Foreign Affairs* 30, 231-264. (1950) 'The Communist Doctrine of War and Revolution', *World Affairs* 113, 76-79.
- Malti-Douglas, Fedwa (1988) *Blindness and Autobiography: al-Ayyam of Taha Husayn* (Princeton: Princeton University Press).
- Mamdani, Mahmood (2004) *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror* (New York: Three Leaves Press & Doubleday).

- Manela, Erez (2007) *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism* (Oxford: Oxford University Press).
- Manna' Adil, (1995) *A'lam Filastin awakhir al-'ahd al-'uthmani 1800-1918* (Beirut: Mu'assasat al-Dirasat al-Filastiniyya).
- Manna', Haytham (2010) 'Min ajl nahda jadida', *Aljazeera.net*, April 15.
- Mannheim, Karl (1986) *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul). (1929/1956) 'The Problem of the Intelligentsia: An Enquiry into its Past and Present Role', in *Essays in the Sociology of Culture*, ed. by E. Mannheim and P. Kecskemeti (London: Routledge and Kegan Paul), 91-166. (1923/1952) 'The Problem of Generations', in *Essays on the Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kogan Paul).
- Mantena, Karuna (2012) 'On Gandhi's Critique of the State: Sources, Contexts, Conjunctures', *MIH* 9, 533-563. (2010) *Alibis of Empire. Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism* (Princeton: Princeton University Press).
- Massad, Joseph A. (2007) *Desiring Arabs* (Chicago: University of Chicago· Press). (2015) *Islam in Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press).
- Marchand, Suzanne L. (2003) *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970* (Princeton: Princeton University Press).
- Mardin, Şerif (1962/2000) *The Genesis of Young Ottoman Thought: a Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Syracuse: Syracuse University Press).
- Marmura, Michael (ed.) (1984) *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (Albany, NY: State University of New York Press).
- Mattar, philip (1992) *The Mufti of Jerusalem: Al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement* (New York: Columbia University Press).

- Matthews, Weldon C. (2006) *Confronting an Empire, Constructing a Nation: Arab Nationalists and Popular Politics in Mandate Palestine* (London: I. B. Tauris).
- McAdam, Doug, Sydney Tarrow and Charles Tilly (2001) *Dynamics of Contention* (New York: Cambridge University Press).
- McAdam, Doug and William Sewell Jr. (2001) 'Its about Time: Temporality in the Study of Social Movements and Revolution', in *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*, ed. by R. Aminzade, J. Goldstone, D. McAdam, E. Perry, W. Sewell, Jr., S. Tarrow and C. Tilly (New York: Cambridge University Press), 89-125.
- McDougall, James (2011) 'Dream of Exile, Promise of Home: Language, Education, and Arabism in Algeria', *IJMES* 43, 251-270. (2006) *History and the Culture of Nationalism in Algeria* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Mclarney, Ellen (forthcoming) 'The Redemption of Women's Liberation: Reviving Qasim Amin', in *Arabic Thought against the Authoritarian Age: Towards and Intellectual History of the Present*, ed. by M. Weiss and J. Hanssen (Cambridge: Cambridge University Press). (2011) 'The Islamic Public Sphere and the Discipline of *Adab', IJMES* 43, 429-449.
- McNeil, William (1989) *Arnold Toynbee: A Life* (Oxford: Oxford University Press).
- Mehta, Uday (I 999) *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought* (Chicago: University of Chicago Press). (1997) 'Liberal Strategies of Exclusion', in *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, ed. by A. L. Stoler and F. Cooper (Berkeley: University of California Press), 59-86.
- Meiksins Wood, Ellen (1981) 'The Separation of the Economic and the Political in Capitalism', *New Left Review* 1/127 May-June, 80- 95.
- Menger, Carl (c. 1867/1981), *Principles of Economics*, tr. by J.

Dingwall and B. F. Hoselitz, intr. by F. A. Hayek (New York: NYU Press).

- Mervin, Sabrina (2000) *Un réformisme chiite: ulema et lettrés du Gabal Amil, actuel Sud-Liban, de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendancc du Liban* (Paris: Karthala).
- Messick, BrinckJey (2003) 'Notes on Transliteration', in *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*, ed. by P. Rubel and A. Rosman (New York: Berg), 177-96. (1993) *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press).
- Mestyan, Adam (2014) 'Arabic Theater in Early Khedivial Culture, 1868-1872: James Sanua Revisited', in *IJMES* 46, 117-137. (2011) *'A Garden with Mellow Fruits of Refinement': Music Theatres and Cultural Politics in Cairo and Istanbul, 1867-1892* (Budapest PhD Thesis).
- Metcalf, Barbara Daly (ed.) (1984) *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam* (Berkeley: University of California Press).
- Metzer, Jacob (1998) *The Divided Economy of Mandatory Palestine* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Mikhail, Alan and Christine Philliou (2012) 'The Ottoman Empire and the Imperial Turn', *CSSH* 54,721-745.
- Miller, Rory (2004) 'More Sinned against than Sinning? The Case of the Arab Office, Washington, D.C., 1945-1948', Diplomacy and Statecraft 15, 302-325. (2000) 'The Other Side of the Coin: Arab Propaganda and the Battle against Zionism in London, 1937-1948', in *Israel's Transition from Community to State*, ed. by E. Karsh (London: Frank Cass), 199-228.
- Mink, Louis O. (1968) *Mind, History, and Dialectics: The Philosophy of R. G. Collingwood* (Middletown, CT: Wesleyan University Ptess).
- Minogue, Kenneth (1963) *The Liberal Mind* (New York: Vintage Books).

- Mishra, Pankaj (2012) *The Ruins of Empire: The Revolt against the West and the Remaking of Asia* (Toronto: Doubleday).
- Mitchell, Timothy (2011) *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil* (London: Verso). (2008) 'Rethinking Economy', *Geoforum* 39, 1116-1121. (2004) 'The Middle East in the Past and Future of Social Sciences', *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*, ed. by D. Szanton (Berkeley: University of California Press). (2002) *Rule of Experts; Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley: University of California Press). (1998) 'Fixing the Economy', *Cultural Studies* 12, 82-101. (1988) *Colonising Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Mitoma, Glenn (2010) 'Charles H. Malik and Human Rights: Notes of a Biography', *Biography* 33, 222-241.
- Mitter, Sreemati (2014) *A History of Money in Palestine: From the 1900s to the Present*, (Harvard: PhD Thesis).
- Mittermaier, Amira (2011) *Dreams that Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination* (Berkeley: University of California Press).
- Monroe; Elizabeth (1963) *Britain's Moment in the Middle East, 1914-1956* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Motadel, David (2012) 'Islam and the European Empires', *The Historical Journal* 55, 831-856.
- Mouawad, Youssef (ed.) (2000) *'Asr al-nahda: muqaddimat libraliyya lil-hadatha* (Beirut: al-Markaz al- Thaqafi al-'Arabi).
- Moyn, Samuel and Andrew Sartori, eds. (2013), *Global Intellectual History* (New York: Columbia University Press).
- Mujhid, Zaki Muhammad (1974) *al-A'lam al-sharqiyya fi al-ma'a al-rabi'a al-'ashra al-Hijriyya*, vol. 2, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami).
- Murad, 'Abd al-Qadir and 'Abd al-Halim Mahfuz (AH 1317/1899) *al-Ghada al-masriyya* (Cairo: Matba'at al-Taraqqi).

- Murphy, Jane H. (2010) 'Ahmad al-Damanhuri (1689-1778) and the Utility of Experience in Early Modern Ottoman Egypt', *OSIRIS* 25, 85-103.
- Musa, Munif (1998) *Sulayman al-Bustani fi hayatihi, wa-fikrihi wa-adabihi* (Beirut, Dar al-Fikr al-'Arabi).
- Musa, Salama (1961) *The Education of Salama Musa*, tr. by L. O. Schuman (Leiden: Brill).
- Muslih, Muhammad (198S) *Origins of Palestinian Nationalism* (New York: Colombia University Press).
- Muthu, Sankar, *Enlightenment against Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2003).
- Myers, David N. (2003) *Resisting History; Historicism and Its Discontent in German Jewish Thought* (Princeton: Princeton University Press).
- al-Nabhani, Yusuf (1991) *Jami' karamat al-awliya'*, vol. 2 (Beirut: al-Maktaba al-Thaqafiyya). (1990) *al-Dalalat al-wadihat: hashiya mukhtasar 'ala dala'il al-khayrat* (Cairo: Mustafa al-Halabi). (1990) *Shawahid al-haqq fi al-istighatha bi Sayyid al-Khalq* (Beirut: Dar al-Fikr). (n. p., 190.8) *Sa'adat al-anam fi ittiba' din al-islam wa tawdih al-farq baynahu wa bayna din al-nasara fi al-'aqa'id wa-l-ahkam*. (n. p., 1906) *Tanbih al-afkar ila hikmat iqbal al-dunya 'ala al-kuffar*. (n. p., 1901) *Hadha kitab irshad al-hayara fi tahdhir al-muslimin min madaris al-mubashshirin*. (1898) *Sa'adat al-darayn fi al-salat 'ala sayyid al-kawnayn* (Beirut: Beirut Press). (1895) *al-Ahadith al-arba'in fi wujub ta 'at amir al-mu'minin* (Beirut: al-Matba'a al-Adabiyya). (n.p., n.d. a) *al-Majmu'a al-nabhaniyya fi al-mada'ih al-nabawiyya*, 4 vols. (n.p., n.d. b) *al-Qasida al-ra'iyya al-kubra fi al-kamalat al-ilahiyya wa-l-sira al-nabawiyya wa wasf al-milla al-islamiyya wa-l-milal al-ukhra*. (n.p., n.d. c) *al-Ra'iyya al-sughra fi dhamm al-bid'a wa madh al-sunna al-gharra*. (n.p., n.d. d) *al-Siham al-sa'iba li ashab al-da'awa al-kadhiba*. (n.p., n.d. e) *Jawahir al-bihar fi fada'il al-nabiyy al-mukhtar*.
- al-Nabulusi, 'Abd al-Ghani (2009) *Ta'tir al-anam fi ta'bir al-manam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya).

- Nachmani, Arnikam (1997) 'A Rare Testimony: Albert Hourani and the Anglo-American Committee, 1946', in *A History From Within*, ed. by I. Pappé and M. Ma'oz (London: I.B. Tauris), 89-143. (1987) *Great Power Discord in Palestine: The Anglo-American Committee of Inquiry into the Problems of European Jewry and Palestine, 1945-1946* (London: Frank Cass).
- Naef, Silvia (1996) 'Aufklärung in einem Shiitischen Umfeld: die libanesische Zeitschrift '*Irfan*', *WI* 36, 365-378.
- Naff, Thomas (ed.) (1993) *Paths to the Middle East: Ten Scholars Look Back* (Albany: SUNY Press). (1963) 'Reform and the Conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Selim III, 1789-1807', *JAOS* 83, 295-315.
- Nafi', Basheer (2002) 'Abu al-Thana' al-Alusi: An 'Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an', *IJMES* 34, 465-494. (1996) 'The General Islamic Conference in Jerusalem Reconsidered', *The Muslim World* 86, 243-272.
- Najjar, Fauzi (2004) 'Ibn Rushd (Averroes) and the Egyptian Enlightenment Movement', *BRIJMES* 31, 195-213.
- Nakash, Yitzhak (1994) *The Shi'is of Iraq* (Princeton: Princeton University Press).
- Nandy, Ashis (1983) *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Oxford: Oxford University Press).
- Nehru, Jawaharlal (1961) *The Discovery of India* (Bombay: Asia Publishing House).
- Nettler, Ron (1998) 'Mohamed Talbi's Ideas OIl Islam and Politics: A Conception of Islam for the Modern World', in *Islam and Modernity*, ed. by J. Cooper et al. 129-156.
- Newman, Daniel (ed. and tr.) (2004) *An Imam in Paris: An Account of a Stay in France by Rifa'a al-Tahtawi* (London: Saqi).
- Nicolini, Beatrice (2012) *The First Sultan of Zanzibar: Scrambling for Power and Trade in the Nineteenth-Century Indian Ocean* (Princeton: Markus Wiener Publishers).

- Nicosia, Francis R. (2015) *Nazi Germany and the Arab World* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nirenberg, David (2013) *Anti-Judaism: The Western Tradition* (New York: Norton).
- Noorani, Yaseen (2010) *Culture and Hegemony in the Colonial Middle East* (London: Palgrave).
- Nordbruch, Götz (2009) *Nazism and Fascism in Lebanon and Syria: The .Ambivalence of the German Option, 1933-1945* (London: Routledge).
- Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State, and Utopia* (Boston: Basic Books).
- Nusayr, 'Ayda (1990) *al-Kutub al-'arabiyya alati nushirat fi Misr fi al-qarn al-tasi' 'ashara* (Cairo: AUC Press).
- Nusuli, Anis (1926/1985), *Asbab al-nahda al-'arabiyya fi qarn al-tas' 'ashar* (Beirut: Dar Ibn Zaydun).
- O'Leary, Brendan (2002) 'In Praise of Empires Past: Myth and Method of Kedourie's Nationalism', *New Left Review* 18, 106-131.
- Omri, Mohamed-SaJlah (2006) *Nationalism, Islam and World Literature: Sites of confluence in the writings of Mahmud al-Ma'adi* (London: Routledge).
- Opwis, Felicitas (2010) *Maslaha* in Contemporary Islamic Legal Theory' *Islamic Law and Society* 12:2, 183-223.
- Ortayli, Ilber (2000) 'Tanzimat Bürokratlari ve Metternich', in *Osmanli Imparatorluğu'nda Iktisadi ve Sosyal Değişim: Makaleler*, vol. 1 (Ankara: Turhan Kitabevi), 441-447. (1994) 'From the Ottoman Experiment in Local Government to the First Constitutional Parliament', in his *Studies on Ottoman Transformation* (Istanbul: Isis), 109-116.
- Ortner, Sherry (1995) 'Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal', *CSSH* 37, 173-193.
- Owen, Roger (1997) 'Albert Hourani the Historian', in *Historical*

Ideas and Politics in the Middle East, ed. by M. Maoz and I. Pappé (London: I. B. Tauris), 7-19. (1992) *State Power and Politics in the Making of the Modern Middle East* (London: Routledge). (1981) *The Middle East in the World-Economy, 1800-1914* (London: Methuen). (1976) 'The Middle East in the eighteenth century - an "Islamic" Society in decline: A Critique of Gibb and Bowen's Islamic Society and the West', *Bulletin of the British Society of Middle Eastern Studies* 3, 110-117. (1976a) 'Robinson and Gallagher and Middle Eastern Nationalism: The Egyptian Argument', *The Robinson and Gallagher Controversy*, ed. by Wm. Roger Louis (London: New Viewpoints), 212-215. (1973) 'Studying Islamic History', *The Journal of Interdisciplinary History* 4, 287-298.

- Owen, Roger and Thomas Naff (eds.) (1977) *Studies in 18th-Century Islamic History* (London: Fefer & Simons).
- Owen, Roger, with Timothy Mitchell, 'Defining the State in the-Middle East', *Middle East Studies Association Bulletin*, 24:2 (December 1990.) and 25:1 (July 1991).
- Özcan, Azmi (2007) 'Attempts to Use the Ottoman Caliphate as the Legitimator of British Rule in India', in *Islamic Legitimacy in a Plural Asia*, ed. by A. Reid and M. Gilsenan (London; Routledge), 71-80.
- Palestine Arab Delegation (1921/1974), 'The Holy Land: The Moslem-Christian Case against Zionist Aggression', republished in *The Opposition and the Other Mandate* (Nendeln: Kraus Reprint), 1-11.
- Pannikar, K. M. (1956) *The State and the Citizen* (Bombay: Asia Publishing House).
- Patai, Raphael (1973) *The Arab Mind* (New York: Scribner).
- Patel, Abdulrazzak (2013) *The Arab Nahdah: The Making of an Intellectual and Humanist Movement* (Edinburgh: University of Edinburgh Press).
- Patrick, James (1985) *The Magdalen Metaphysicals: Idealism and Orthodoxy at Oxford, 1901-1945* (Macon, GA: Mercer).

- Pellitteri, Antonio (1998) *Islam e Riforma: L'ambito arabo-ottomano e l'opera di Rafiq Bey al-'Azm* (palermo: Tipolitografia Luxograph).
- Pérès, Henri (1934-1935) 'Les premies manifestations de la renaissance arabe: Nasif al-Yaziji et Faris al-Shidyaq', *Annales de l'institute d'etudes orientales de la faculté d'Alger* 1, 233-256.
- Philip, L. Cottrell, Monika Pohle Fraser, and Iain L. Fraser (eds) (2008) *East Meets West: Banking, Commerce, and Investments in the Ottoman Empire* (Burlington, VT: Ashgate Publishing Company).
- Philipp, Thomas (2014) *Jurji Zaidan and the Foundations of Arab Nationalism* (Albany: Syracuse University Press). (1985) *Syrians in Egypt, 1795-1975* (Wiesbaden: Steiner). (1984) 'Class, Community and Arab Historiography in the Early Nineteenth Century - the Dawn of a New Era', *IJMES* 16, 161-175. (1979) *Jurji Zaidan: His Life and Thought* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag).
- Philipp, Thomas and George Zaidan (2013) *Jurji Zaidan's Contributions to Modern Arab Thought and Literature* (n.p.: The Zaidan Foundation).
- Philipps, Adam (2015) 'Against Self-Criticism', *London Review of Books*, March 5.
- Philliou, Christine (2011) *Biography of Empire: Governing Ottomans in the Age of Revolution* (Berkeley: University of California Press).
- Piterberg, Gabriel (2008) *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel* (London: Verso). (1997) 'Albert Hourani and Orientalism', in *Historical Ideas and Politics in the Middle East*, ed. by M. Ma'oz and I. Pappé (London: I. B. Tauris), 75-88.
- Pitts, Jennifer (2009) 'liberalism and Empire in a Nineteenth-Century Algerian Mirror', *MIH* 6, 287-313. (2005) *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* (Princeton: Princeton University Press).

- Polanyi, Karl (1944) *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press).
- Pollard, lisa (2005) *Nurturing the Nation: The Family Politics of Modernizing, Colonizing and Liberating Egypt (1805-1923)* (Berkeley: University of California Press).
- Popper, Karl (1957) *The Poverty of Historicism* (London: Routledge).
- Porath, Yehoshua (1977) *The Palestinian Arab National Movement: From Riots to Rebellion, vol. 2 1929-1939* (London: Frank Cass). (1974) *The Emergence of the Palestinian-Arab National Move-ment 1918-1929* (London: Frank Cass).
- Praetor, Sabine (1993) *Der Arabische Faktor in der jungtürkischen Politik: Eine Studie zum Osmanischen Parlament der II. Konstitution (1909-1918)*. (Berlin: Klaus Schwarz).
- Provence, Michael (2007) *The Great Syrian Revolt* (Syracuse: Syracuse University Press).
- Quataert, Donald (2005) *The Ottoman Empire, 1700-1922* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Quilliam, William Henry (1904) *The Troubles in the Balkans. The Turkish Side of the Question. Verbatim Report of the Speech Delivered by the Sheikh-ul-Islam of the British Isles (W. H. Quilliam) on the 22nd October, 1903, at the Town Hall, Liverpool* (Liverpool: Crescent Printing).
- Ra'uf, 'Imad 'Abd al-Salam (1988) *'Abdallah al-Suwaidi, siratahu wa rihlatahu* (Baghdad: Dar Tiba'a wa al-Nashr).
- Raja Adal (2006) 'Constructing Transnational Islam: The East-West Network of Shakib Arslan', in *Intellectuals in the Modern Muslim World: Transfomation, Transmission and Communication*, ed. by S. Dudoignon, K. Risao and K. Yashushi (London: Routledge), 176-210.
- Rastegar Kamran (2007) *Literary Modernity between the Middle East and Europe* (London: Routledge).

- Rauschning, Hermann (1941) *Hitlar yurid al-'alam*, translated by Musa Habib (Baghdad: Matba'at al-Jazira); Arabic translation of *Hitler Wanes the World* (London: Argus Press, 1941). (1940) *Hitlar yatakalam, aw Hitlar qala li: silsilat min al-ahadith al-siyasiyya* (Cairo); Arabic translation of *Hitler Speaks: A Series of Political Conversations with Adolf Hitler on His Real Aims*. (1939) *Hitler Speaks: A Series of Political Conversations with Adolf Hitler on His Real Aims* (London: T. Butterworth ltd.).
- Raychaudhuri, Tapan (1979) 'Indian Nationalism as Animal Politics', *Historical journal* 23, 747-763.
- Raymond, André (1985) *Grandes villes arabes à l'époquc ottomane* (paris: Sindbad). (1973-1914) *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle*, 2 vols. (Damascus: IFEAD).
- Rebhan, Helga (1986) *Geschichte und Funktion einiger politischer Termini im Arabisch des 19. Jahrhunderts.1798- 1882* (Wiesbaden: Harrassowitz).
- Reese, Scott (2008) *Renewers of the Age: Holy Men and Social Discourse in Colonial Benaadir* (Leiden: Brill).
- Reichmuth, Stefan (2009) *The World of Murtada al-Zabidi (1732- 1791). Life, Networks, and Writings* (London: Gibb Memorial Series). (1999) 'Murtada Az-Zabidi (d. 1791) in Biographical and Auto-Biographical Accounts. Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century', *WI* 39, 64-102.
- Reichmuth, Stefan and Florian Schwartz (eds.) (2008) *Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur* (Beirut: Orient Institute).
- Reid, Anthony (1967) 'Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia', *Journal of Asian Studies* 26, 275-276.
- Reid, Donald M. (1982) '*Arabic Thught in the Liberal Age Twenty Years After*', *IJMES* 14, 541-557. (1975) *The Odysee of Farah Anum* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica). (1970) 'Syrian Christians, the Rags-to-Riches Story, and Free Enterprise, *IJMES* 1, 177-193.

- Reinhard, Wolfgang (2002) *Geschichte der Staatsgewalt: Eine vergleichende Vcrfassungsgeschichte Europas* (Munchen: Beck).
- Renan Ernest (1852) *Averrroès et l'Averroisme-Essaí historique* (paris: Calmann lévy).
- Rıfat Paşa, Sadık (1858) *Müntehabat-i Asar* (Istanbul: Takvimhane-i Amire).
- Rizk Khoury, Dina (2008) 'Violence and Spatial Politics between the local and Imperial: Baghdad 1778-1810', in *Spaces of the Modern City, Imaginaries, Politics and Everyday Life*, ed. by G. Prakash and K. Kruse (Princeton: Princeton University Press). (2007) 'Who is a True Muslim? Exclusion and Inclusion among Polemicist of Reform in Nineteenth Century Baghdad', in *The Early Modern Ottomans, Remapping the Empire*, ed. by V. Aksan and D. Goffman (Cambridge: Cambridge University Press), 256-273. (2001) 'Fragmented Loyalties in the Modern_Age: Jamil Sidqi al-Zahawi on Wahhabism, Constitutionalism and Language', in *Proceedings of the International Congress on Learning and Education in The Ottoman World*; ed. by A. Çaksu (Istanbul: *IRCICA* Press), 335-146.
- Rizk Khoury, Dina and Dane Kennedy (2007) 'The Ottoman Domains and the British Rai in the Long Nineteenth Century', *CSSAAME* 27 233-244.
- Rizvi, S. A. A. (1980) *Shah Wali-allah and His Times* (Canberra: Mi'rafat Press).
- Robinson, R. and J. Gallagher (1961) *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism* (London: McMillan).
- Robinson, Shira (2013) *Citizen Strangers: Palestinians and the Birth of Israel's Liberal Settler State* (Stanford: Stanford University Press).
- Rodinson, Maxime (1988) *'al-Wa'i al-qawmi* et sa palce dans l'evolution de la pensée nationaliste arabe', in *Studia Palaestina: Studies in Honour of Constantine K Zurayk*, ed. by H. Nashabe (Beirut:. Institute for Palestine Studies), 3-11. (1966/2007) *Islam and Capitalism*, intr. by R. Owen (San Fransisco: Saqi Books).

- Rodogno, Davide (2012) *Against Massacre: Humanitarian Interventions in the Ottoman Empire, 1815-1914: The Emergence of a European Concept and International Practice*. (Princeton: Princeton University Press).
- Rogan, Eugene L. (2015) *The Fall of the Ottomans: The Great War in the Middle East* (Boston: Basic Books). (2009) *The Arabs: A History* (Boston: Basic Books). (2005) 'The Emergence of the Middle East into the Modern State System', in *International Relations of the Middle East*, ed. by L. Fawcett (Oxford: Oxford University Press), 21-43.
- Roitman, Janet Lee (2005) *An Anthropology of Economic Regulation in Central Africa* (Princeton: Princeton University Press).
- Rostow, Walt (1962) *Stages of Economic Growth: An Anti-Communist Manifesto* (Cambridge; Cambridge University Press).
- Rouayheb, Khaled (2010) *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900* (Leiden: Brill). (2006) 'Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century', *IJMES* 38, 261-281.
- Rowe, David and Robert Schulmann (eds.) (2007) *Einstein on Politics: His Private Thoughts and Public Stands on Nationalism, Zionism, War, and the Bomb* (Princeton: Princeton University Press).
- Roy, Rammohan (1822) *Modern Encroachments on the Ancient Rights of Females According to the Hindu Law of Inheritance* (Calcutta: n.p.).
- Rush, Alan, 'Lulie Abul-Huda Fevzi Osmanoglu (1919-2012)', *al-Ahram Weekly*, December 26, 2012.
- Rushdie, Salman (1991) *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* (London: Granta).
- Ryzova, Lucie (2013) *The Age of the Effendiyya: Passages to Modernity in National-Colonial Egypt* (Oxford: Oxford University Press).

- Saab, Hasan (1958) *The Arab Federalists of the Ottoman Empire* (Amsterdam: Jambatan).
- Sacks, Jeffrey (2015) *Iterations of Loss: Mutilations and Aesthetic Form, al-Shidyaq to Darwish* (New York: Fordham University Press). (2013) 'Falling into Pieces, or Ahmad Faris al-Shidyaq and Literary History: A Love Letter'; *Middle Eastern Literatures* 16, 317-333. (2007) 'Futures of Literature: *Inhitat, Adab, Naqd*', *diacritics* 37, 32-55.
- Sadgrove, P. C. (1996) *The Egyptian Theatre in the Nineteenth Century, 1799-1882* (London: Ithaca Press).
- Safieddine, Hicham (2015) *Economic Sovereignty and the Fetters of Finance: The Making of Lebanon's Centtral Bank* (Toronto: PhD Thesis).
- Said, Edward (2004) 'Living in Arabic', *Al-Ahram Weekly Online* No. 677, February 12-18. (2002) *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press). (2000a) *Out of Place: A Memoir* (London: Vintage). (2000b) 'The Voyage. in: Third World Intellectuals', in *Arab Nation, Arab Nationalism: The George Anttonius Lectures, 1980-2000*, ed. by D. Hopwood (London: Macmillan, St. Antony's College), 79-101. (1993) *Representations of the Intellectual* (London: Vintage). (1983) 'Travelling Theory', *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, MA: Harvard University Press), 226-247. (1979/1994), 'The Arab Right Wing', *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994* (New York: Pantheon Books), 224-230. (1978) *Orientalism* (New York: Pantheon).
- Sajdi, Dana (2013) *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant* (Stanford: Stanford University Press).
- Sakul, Kahraman (2009) 'Ottoman Attempts to Control the Adriatic Frontier in the Napoleonic Wars' in *The Frontiers of the Ottoman World*, ed. by A. Peacock (Oxford: Oxford University Press), 253-271.

- Salam Khalidi, 'Anbara (1978/2013), *The Memoires of an Early Arab Feminist: The Life and Activism of 'Anbara Salam Khalidi*, tr. by T. Khalidi (London: Pluto).
- Salim, Samah (2004) *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt, 1880-1985* (London: Routledge Curzon Press)
- al-Salimi, Nur al-Din (1995) *Badhl al-majhud fi mukhalafat al-nasara wa al-yahud* (Muscat: Maktabat Nur al-Din al-Salimi).
- Salzmann, Ariel (2004) *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State* (Leiden: Brill). (1993) 'An Ancient Regime Revisited: Privatization and Political Economy in the Eighteenth Century Ottoman Empire', *Politics and Society* 21, 393-423.
- Sanders, Paula (2008) *Creating Medieval Cairo: Empire, Religion, and Architectural Preservation in 19th- Century Egypt* (Cairo: AUC Press).
- Sartori, Andrew (2014) *Liberalism in Empire: An Alternative History* (Berkeley: University of California Press). (2008) *Bengal in Global Concept History: Culturalism in the Age of Capital* (Chicago: University of Chicago J'ress).
- Savarkar, V. D. (1923) *Hindutva: Who Is a Hindu?* (Delhi: Bhartyiya Sahitya Sadnn).
- Sayigh, Yusuf (1961) *Al-Khubz ma'a al-Karama: al-Muhtawa al-Iqtisadi al-Ijtima'i-lal Mafhum al-Qawmi al-'Arabi* (Beirut: Dar al-Tali'a).
- Schabas, Margaret (2005) *The Natural Origin of Economics* (Chicago, University of Chicago Press).
- Scheid, Kirstin (2010) 'Necessary Nudes; fladatha and Mu'asira in the Lives of Modern Levbanese', *IJMES* 42, 203-230.
- Schielke, Samuli (2007) 'Hegemonic Encounters: Criticism of Saints Day Festivals and the Formation of Modern Islam in late 19th and early 20th Century Egypt', *WI* 47, 319-355.
- Schölch, Alexander (1986) *Palästina im Umbruch 1856-1882:*

Untersuchungen zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung (Stuttgart: Steiner). Translated as *Palestine in Transformation 1856-1882* (Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1993). (1982) 'European Penetration and the Economic Development of Palestine 1856-1882', in *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, ed. by R. Owen (London: St. Antony's/ Macmillan Series), 10-87. (1972) *Ägypten den Ägyptern! Die Politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882* (Freiburg: Atlantis).

- Schorske, Carl (1980) *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture* (London: Weidenfeld & Nicolson).
- Schulze, Reinhard (1990) 'Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer Historiographischen Kritik', *WI* 30, 140-159.
- Schumann Christoph (2013) 'The Generation of Broad Expectations: Nationalism, Education, and Auto-biography in Syria, and Lebanon, 1930-1958', in *The Making of the Arab Intellectual*, ed. by D. Hamzah, 188-211. (2010) 'The Failure of Radical Nationalism and the "Silence" of Liberal Thought in the Arab World', *Nationalism and Liberal Thought in the Arab East*, ed. by C. Schumann (London: Routledge), 173-192.
- Schumpeter, Joseph (1919/1955) *Imperialism and Social Classes*, tr. by H. Norden (Cleveland: Meridian Books).
- Scott, David (2004) *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (Durham, NC: Duke University Press). (1999) *Refashioning Futures: Criticism and Postcoloniality* (Princeton: Princeton University Press).
- Scott, Joan W. (1987) 'On Language, Gender, and Working Class History', *International Labor and Working Class History* 31, 1-13.
- Seal, Anil (1968) *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press).

- Sedgwick, Mark (2009) *Muhammad 'Abduh* (Oxford: Oneworld).
- Segre, Dan (1971) *Israel: A Society in Transition* (Oxford: Oxford University Press).
- Seikaly, Samir (1981) 'Damascene Intellectual life in the Opening Years of the 20th Century: Muhammad Kurd 'Ali and *al-Muqtabas*', in *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*, ed. by M. al-Buheiry (Beirut: AUB Press), 125-153.
- Semah, David (1974) *Four Modern Egyptian Critics* (Leiden: Brill).
- Shadid, Anthony (2012) *House of Stone: A Memoir of Home, Family, and a Lost Middle East* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt).
- El Shakry, Omnia (2014) 'The Arabic Freud: The Unconscious and the Modern Subject', *MIH* 11, 89-118. (2007) *The Great Social Laboratory: Subjects of Knowledge in Colonial and Postcolonial Egypt* (Stanford: Stanford University Press).
- Shannon, Jonathan, *Among the Jasmine Trees: Music and Modernity in Contemporary Syria* (Middleton: Wesleyan University Press, 2006).
- Sharabi, Hisham (2008) *Embers and Ashes: Memoirs of an Arab Intellectual, translated by I. Boullata* (Northampton, MA: Olive Branch Press). (1988) *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (Oxford: Oxford University Press). (1970) *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875--1914* (Baltimore: Johns Hopkins Press). (1966) 'The Burden of the Intellectuals of the "Liberal Age"', *Middle East Journal* 20, 227-232.
- al-Sharif, Mahir (2000) *Rihanat al-nahda fi al-fikr al-'arabi* (Damascus: al-Mada).
- Shaw, Stanford (1969) 'The Origins of Representative Government in the Ottoman Empire: The Provincial Representative Councils, 1839-1876', in *Near Eastern Roundtable 1967-1968*, ed. by R. B. Winder (New York: NYU Press), 53-142.

- Shaw, Stanford and Ezel Kural Shaw (1976) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. II: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sheehi, Stephen (2012) 'The Nahda After-Image: Or All Photography Expresses Social Relations', *Third Text* 26 (2012), 401-414. (2004) *Foundations of Modern Arab Identity* (Gainesville: University Press of Florida).
- Al-Shidyaq, Ahmad Faris (2013) *Leg over Leg*, vol. 1&2, ed. and tr. by Humphrey Davis (New York: NYU Press & Library of Arabic literature). (1855) *al-Saq 'ala al-Saq fi ma huwa al-Faryaq* (paris: Benjamin Dupart).
- Shils, Edward and Bertrand de Jouvenel (1959) *Democracy and the New States (Rhodes Seminar Papers), New Delhi Office for Asian Affairs* (New Delhi: Congress for Cultural Freedom).
- Shlaim, Avi (2001) *The Iron Wall: Israel and the Arab World* (New York: Norton).
- Shukri, Ghali (1992) *al-Nahda wa al-suqut fi al-fikr al-misri al-hadith* (Cairo: al-Hay'a al-Misriyya al'Amma lil-Kitab).
- Sidqi, Najati Muhammad (2001) *Mudhakkarat Najati Sidqi*, ed. by A. Abu Hanna '(Beirut: Mu'assassa Filastiniyya).
- Sing, Manfred (2012) *Rethinking Totalitarianism and Its Arab Readings* (Beirut: Orient Institute Studies), www.perspectivia.net/content/publikationen/orient-institut-studies/1-2012. (2012) 'The Leftist Criti-que of takhalluf: Revisiting Cultural and psychological Approaches to Arab Societies', paper delivered at 'Intellectual History of the Arab Left', Workshop held at the American (Beirut: University of Beirut), July 6-7.
- Skinner, Quentin (2002) *Visions of Politics, vol. 1: Regarding Method* (Cambridge: Cambridge Univer-sity Press).
- Skovgaard-Perersen, Jakob (1997) *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta'* (Leiden: Brill).

- Sluga, Glenda (2013) *Internationalism in the Age of Nationalism* (pittsburgh: 'University of Pennsylvania Press).
- Sluglett, Peter (1976) *Britain in Iraq, 1914-1932* (London: Ithaca Press for the Middle East Centre, St Antony's College, Oxford) .
- Smith, Adam (1795/1976) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. R H. Campbell and A. S. Skinner (Oxford: Clarendon Press).
- Smith, Charles (1983) Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muham-mad Husayn Hayhal (Albany: SUNY Press).
- Smith, Pamela Ann (1984) *Palestine and the Palestinians 1876-1983* (London: Coom Helm).
- Sohrabi, Nader (2002) 'Global Waves, Local Actors: What the Young Turks knew about other Revol-utions and Why It Mattered', *CSSH* 44, 45-79.
- Somekh, Sasson (1973) *The Changing Rhythm: A Study of Najib Mahfuz's Novels* (Leiden: Brill).
- Spagnolo, John (ed.) (1992) *Problems of the Middle East in Historical Perspective, Essays in Honour of Albert Hourani* (Oxford: Oxford University Press).
- Spivak, Gayratri Cbakravorty (1999) *A Critique af Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanish-ing Present* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Starkey, John (1971) 'A Talk with Philip Hitti', *Saudi Aramco World* 22 (July/August), www.saudi aramcoworld.com/issue/197104/a.talk.with.philip.hitti.htm.
- Starkey, Paul (1988) *From the Ivory Tower: A Critical Analysis of Tawfiq al-Hakim* (Reading: Ithaca Press).
- Stivachtis, Yannis (1998) *The Enlargement of International Society: Culture versus Anarchy and Greece's Entry into International Society* (Basingstoke: McMillan Press).
- Sudairi, Abdulaziz (1999) *A Vision of the Middle East: An Intellectual Biography of Albert Hourani* (London: I.B. Tauris).

- al-Suhrurdi, 'Abd al-Rahman Hilmi al-'Abbasi (1990) *Tarikh buyutat Baghdad fi al-qarn al-thalith 'ashar al-hijri*, ed. and annot. by 'Abd al-Salam Ra'uf (Baghdad: Maktab al-Jawad).
- Suleiman, Yasir (2013) 'Through the Looking Glass: Arabic, Thought and Reality', in his *Arabic in the Fray: Language, Ideology and Cultural Politics* (Edinburgh: Edinburgh University Press), 220-276.
- al-Sulh, 'Imad (1980) *Ahmad Faris al-Shidyaq* (Beirut: Dar al-Nahar).
- Swedenburg, Ted (1995) *Memories of Revolt: The 1936-1939 Rebellion and the Palestinian National Past* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Syros, Vasileios (2013) 'An Early Modern South Asian Thinker on the Rise and Decline of Empires: Shah Wali Allah of Delhi, the Mughals and the Byzantines', *Journal of World History* 23, 793-740.
- Tageldin, Shaden (2011) *Disarming Words: Empire and the Seduction of Translation in Egypt* (Berkeley: University of California Press).
- al-Tahtawi, Rifa'a Rafi' (1834/1973) *Takhlis al-ibriz fi-talkhis Bariz* (Beirut: al-Mu'assassa al-'arabiya lil-dirassat wa al-nashr).
- Tamari, Salim (2014) *'Issa al-Issa's Unorthodox Orthodoxy: Banned in Jerusalem, Permitted in Jaffa', institute for Palestine Studies* 59 (2014), 16-30, http://palestine-studies.org/jq/ fulltext/ I65351. (2008) *Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture* (Berkeley: University of Cali-fornia Press). (2003) 'Najati Sidqi: The Enigmatic Bolshevik', *JPS* 32, 179-194.
- Tamari, Steve (2012) 'The 'Alim as Public Intellectual: Abd al-Ghani al-Nabulsi (d.1731) as a Scholar-Activist', in *Intellectuals and Civil Society in the Middle East*, ed. by M. Bamyeh, 93-110.
- Tannous, Izzat (1988, *The Palestinians: A Detailed Documented Eyewitness History of Palestine under the British Mandate* (London: I.G.T Company).

- Tarabishi, Jurj, (2000a) *Min al-nahda ila al-ridda; tamazzuqat al-thaqafa al-'arabiyya fi 'asr al-'awlama* (London: Saqi Books). (2000b) *Nizariat al-'aql: naqd naqad al-'aql al-'arabi* (London: Saqi Books).
- Tarazi, Philippe de (1913-1933) *Tarikh al-sahafa al-'arabiyya*, vol. 1-4 (Beirut, Matba'a al-Adabiyya).
- Ter Haar, Johan (1990) 'The Naqshbandi traditions in the Eyes of Ahmad Sirhindi', in *Naqshbandis, Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, ed. by M. Gaborieau, A. Popovic and T. Zarcone, (Istanbul: Isis), 83-93.
- Tomas, Lewis (1972) *A Study of Naima*, ed. by N. Itzkowitz (New York: NYU Press).
- Thompson, E. P. (1963/1991) *The Making of the English Working Class* (London: Penguin).
- Thompson, Elizabeth (2013) *Justice Interrupted: The Struggle for Constitutional Government in the Middle East* (Cambridge, MA: Harvard University Press). (2000) *Colonial Citizens: Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon* (New York: Columbia, University Press).
- Tibawi, Abdul Latif (1971) 'Some Misconceptions about the Nahda', *Middle East Forum* 47, 15-22. (1961) *British Interests in Palestine, 1800-1901: A Study of Religious and Educational Enterprise* (London: Oxford University Press). (1956) *Arab Education in Mandatory Palestine: A Study of Three Decades of British Administration* (London: Luzac).
- Tignor, Robert *(1996) Modernization and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914* (Princeton: Prince-ton University Press).
- Tilly, Charles and Sidney Tarrow (2007) *Contentious Politics* (Boulder: Paradigm Books).
- Tooze, J. Adam (2001) *Statistics and the German State, 1900-1945: The Making of Modern Economic Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Toynbee, Arnold (1934-1961) *A Study of History*, 12 vols.

(Oxford: Oxford University Press). (1928) *Survey of International Affairs* (London: RUA). (1917) 'Turkey: A Past and a Future', *The Round Table: A Commonwealth Journal of International Affairs* 7:27, 515-546.

- Trabulsi, F. and A. al-Azmeh (1995) *Ahmad Faris al-Shidyaq* (London: Riyad Rayyes).
- Tresse, René (1939) 'Manifestations féminines à Damas aux XIXè et XXè siècles', *Entretiens sur l'évol-ution des pays de civilisation arabe*, vol. 3 (Paris: Centre d'études de politique étrangère), 115-126.
- Tripp, Charles (2006) *Islam and the Moral economy: The Challenge of Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Troll, Christian (1978) *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi: Manohar).
- Troutt-Powell, Eve (2003) *A Different Shade of Colonialism: Britain, Egypt, and the Mastery of the Sudan* (Berkeley: University of California Press).
- Tucker, Judith (1986) 'Women and State in 19th Century Egypt: Insurrectionary Women', *Middle East Report* January-February), 9-13.
- Tully, James (1988) *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics* (London: Polity).
- al-Tunisi, Khayr al-Din (1990-1991) *Aqwam al-masalik fi ma'rifat ahwal al-mamalik* (Carthage: Bayt al-Hikma). (1867-1868/1967) *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman*, tr. by L. Carl Brown (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Tyabji, F. Badruddin (1913) *Muhammadan Law: The Personql Law of Muslims* (Bombay: Tripathi).
- Us, Tarik Hakki (1941 & 1954) *Meclis-I Mebusan Zabit Ceridesi*, 2 vots. (Istanbul).
- al-Basri 'Uthman ibn Sanad (1951) Matali' al-Su'ud (Cairo).

- al-'Uthmani, Muhammad As'ad Sahibzadeh (1334*h*) *Baghiyyat al-wajid fi maktubat hadrat Mawlana Khalid* (Damascus: Matba'at al-Tarraqi).
- Vandervort, Bruce (1998) *Wars of Imperial Conquest in Africa, 183o-1914* (Bloomington: Indiana University Press).
- Vatikiotis, P. J. (1972) *Revolution in the Middle East* (London: George Allen and Unwin).
- Veeser, Aram (1989) *The New Historicism* (London: Routledge).
- Virilio, Paul (1977/1986) *Speed and Politics: An Essay on Dromology* (New York: Semiotexte).
- Voll, John (1982) 'Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewal', *Arab Studies Quarterly* 4, 110-125. (1974) 'Muhammad Hayat al-Sindi and Muhammad ibn abd al-Wahhab: An analysis of an Intellectual group in eighteenth century Medina', *BSOAS* 38, 32-38.
- Voll, John and Nehemiah Levtzon (1987) *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* (Syracuse: Syracuse University Press).
- Wahba, Magdi (1982/1990), 'Cairo Memoirs', in *Studies in Arab History: The Antonius Lectures, 1978-1987*, ed. by D. Hopwood (London: MacMillan and St. Antony's College), 103-106. et al. (eds.) (1972) *Colloque Internationale sur I'Histoire du Caire* (Cairo: Ministry of Culture).
- Walras, Léon (1874/1954) *Elements of Pure Economics* (London: Allen and Unwin).
- Wasti, Syed Razi (ed.) (1968) *Memoirs and Other Writings of Syed Ameer Ali* (Lahore).
- Wasti, Syed Tanvir (2000) 'A Note on Tunuslu Hayreddin Paşa', *MES* 36, 1-20.
- Watenpaugh, Keith (2006) *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism and the Arab Middle Class* (Princeton: Princeton University Press).
- Weipert-Fenner, Irene (2011) *Starke Reformer oder schwache*

Revolutionäre? Ländliche Notabeln und das ägyptische Parlament in der 'Urabi-Bewegung, 1866-1882 (Berlin: Klaus Schwarz).

- Weisman, Itzchak (2001) *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in late Ottoman Damascus* (Leiden: Brill).
- Weiss, Max (2010) *In the Shadow of Sectarianism: Law, Shi'ism, and the Making of Modern Lebanon* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Weiss, Max and Jens Hanssen (eds.) (forthcoming) *Arab Thought against the Authoritarian Age: Towards an Intellectual History of the Present* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Weizman, Chaim (1946) *The Right to Survive: Testimony before the Anglo-American Committee of Enquiry on Palestine* (London: The Jewish Agency for Palestine).
- Westad, Odd Arne (2007) *The Global Cold War* (Cambridge: Cambridge University Press).
- White, Benjamin (2011) *The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- White, Hayden (1987) *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University).
- Wien, Peter (2006) *Iraqi Arab Nationalism: Authoritarian, Totalitarian, and Pro-Fascist Inclinations, 1932-1941* (London: Routledge). (2011) 'The Culpability of Exile: Arabs in Nazi Germany', *Geschichte und Gesellschaft* 37, 332-358.
- Wild, Stefan (1988) 'Ottomanism versus Arabism. The Case of Farid Kassab, 1884-1970', *WI* 28, 606-27.
- Williams, Keith (1957) 'Commercial Aviation in Arab States: The Pattern of Control', *Middle East Journal* 11, 123-138.
- Williams, Paul (2003) 'A Commonwealth of Knowledge: Empire, Intellectuals and the Chatham House Project, 1919-1939', *International Relations* 17, 35-58.

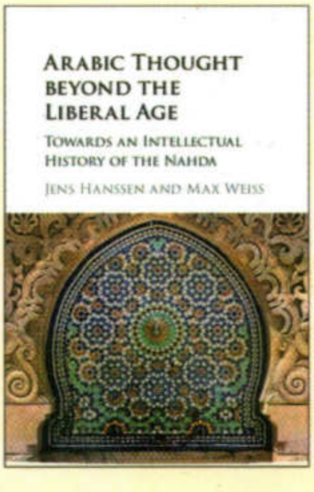
- Williams, Raymond (1976) *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (London: Fontana). (1961) *The Long Revolution* (London: Chatto and Windus).
- Willson, Rachel Beckles (2013) *Orientalism and Musical Mission: Palestine and the West* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Wilson, Edmond (1940/2007), *To the Finland Station: A Study in the Writing and Acting of History*, intr. by L. Menand (New York: New York Review of Books).
- Wilson, Mary C. (1984) 'Bibliography of Published Works by A. H. Hourani', *IJMES* 16, 553-563.
- Winegar, Jessica (2006) *Creative Reckonings: The Politics of Art and Culture in Contemporary Egypt* (Stanford: Stanford University Press).
- Winter, Stefan (2006) 'The Other Nahda: Bedirxans, the Millis and the Tribal Roots of Kurdish Nationalism in Syria', *Oriente Moderno* 86, 461-474.
- Wittgenstein, Ludwig (1953/2009) *Philosophical Investigations*. The German text with an English translation by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulte (Chichester: Wiley-Blackwell).
- Worringer, Renée (2014). *Ottomans Imagining Japan: East, Middle East, and Non-Western Modernity at the Turn of the Twentieth Century* (New York: Palgrave MacMillan).
- Worth, Robert F. (2011) 'The Arab Intellectuals Who Didn't Roar', *The New York Times*, October 29.
- Wuthnow, Robert, (1989) *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, Enlightenment and European Socialism* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Yaghi, 'Abd al-Rahman (1968) *Hayat al-adab al-falastini min awwal al-nahda hatta al-nakba* (Beirut: Maktab al-Tijari).

- Yagnes, Tamar (1990) *The Portrait of a Leader in the Political and Social Thought of 'Abbas Mahmud al- 'Aqqad* (MA Thesis, Tel-Aviv University [Hebrew]).
- Yapp, M. E. (1994) 'Two Great British Historians of the Modern Middle East', *BSOAS* 58, 40-49. (1992a) '"That Great Mass of Unmixed Mahomedanism": Reflections on the Historical Links Between the Middle East and Asia', *BRIJMES* 19, 3-15. (1992b) 'Europe in the Turkish Mirror', *Past and Present* 137, 134-155.
- Yaycioglu, Ali (2008) *The Provincial Challenge: Regionalism, Crisis and Integration in the Late Ottoman Empire* (1792-1812), (Harvard: PhD Thesis).
- al-Yaziji, Ibrahim (1900) *Lugha al-jara'id* (Cairo: Matba'a Matar).
- Zachs, Fruma (2005) *The Making of a Syrian Identity: Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut* (Leiden: Brill).
- Zachs, Fruma and Sharon Halevi (2q09) 'From *difa' al-nisa' to mas'alat al-nisa'* in Greater Syria: Readers and Writer's Debate Women and Their Rights, 1858-1900', *IJMES* 41, 615-633.
- Zaman, Muhammad Qasim (2012) *Modern, Islamic Thought in a Radical Age* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Zammito, John (2004) 'Koselleck's Philosophy of Historical Time(s) and the Practice of History', *History and Theory*, 43, 124-135.
- Zaydan, Jurji (1957) *Tarikh adab al-lugha al-'arabiyya*, 4 vols. (Cairo: Dar al-Hilal). (1911/1966), al-Inqilab al-'uthmani (Cairo: Par al-Hilal). (1901) 'Tarikh al-nahda al-'ilmiyya al-akhira fi Misr wa al-Sham', *al-Hilal*, 235-236. (1892) 'al-nahda al-misriyya al-akhira', *al-Hilal*, 123-125.
- Zayn al-Din, Nazira (1929) *Al-'Fatat wa-l-shuyukh* (Beirut: Matabi' Quzma). (1928) *al-Sufur wa-l-hijab* (Beirut: Matabi' Quzma).
- al-Zayyat al-Dimashqi, Habib Efendi [1899] *al-Mar'a fi al-jahiliyya* (al-Fagalla [Cairo]: Matba'at al-Ma'arif, n.d.).

- Zeine, N. (1958/1973) *The Emergence of Arab Nationalism* (Delmar: Caravan).
- Ziadeh, Susan Laila (1991) *A Radical in his Time: The Thought of Shibli Shumayyil and Arab Intellectual Discourse (1882-1917)* (Ann Arbor: University of Michigan, PhD Thesis).
- Zubaida, Sami (2002) 'Entertainers in Baghdad, 1900-1950', in *Outside In: Shifting Boundaries of Marginality in the Modern Middle East*, ed. by E. Rogan (London: I.B. Tauris), 212-230.
- Zurayk, Constantine (1948/1956) *The Meaning of the Disaster* (Beirut: Khayat's College Book Cooperative).
- Zurayk, Qustantin (1959) *Nahnu wa al-tarikh* (Beirut). (1948) Ma'na al-nakba (Beirut: Dar al-'Ulum al-Malayin). (1939/1994), *al-Wa'i al-qawmi: nazarat fi al-hayyat al-qawmiyya al-mutafatiha fi al-sharq al-'arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya).
- Zweig, Stefan (1944) *Die Welt von Gestern: Erinnerungen eines Europäers* (Stockholm: Bermann-Fischer).
- Zwemer, Samuel (1909) *Islam, a Challenge to Faith: Studies on the Mohammedan Religion and the Needs and Opportunities of the Mohammedan World from the Standpoint of Christian Missions* (New York: Laymen's Missionary Movement).

الفهرس

❊ ❊ ❊



الفكر العربي بعد العصر الليبرالي

صدر كتاب «الفكر العربي بعد العصر الليبرالي: نحو تاريخ فكري للنهضة» الذي قام بتحريره كل من دجنس هانسن من جامعة تورنتو، وماكس وايس من جامعة برينستن أول مرة، ضمن منشورات جامعة كامبردج في بداية العام 2017 خلال الشهر الثاني أو الثالث. وقد صدر بالإنجليزية تحت عنوان: (Jens Hanssen and Max Weiss, eds., Arabic Thought Beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda (Cambridge: Cambridge University Press, 2016). ويمكن القول بداية إن هذا الكتاب يثير أسئلة جوهرية مثل: ما العلاقة بين الفكر والممارسة في مجالات اللغة والأدب والثقافة والسياسة؟ وهل الفكر هو المقياس الوحيد الذي يقاس به عادة التاريخ الفكري؟ وكيف أثر المثقفون العرب وأحدثوا تغيرات في التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين؟ ويقدم هذا الكتاب نظرة شاملة تقويمية وإحياء للتاريخ الفكري العربي الحديث. ويستند هذا العمل إلى كتاب ألبرت حوراني المعروف «الفكر العربي في العصر الليبرالي: 1798-1939» الصادر عن جامعة كامبردج عام 1962، بوصفه منطلقاً أساسياً في مناقشاته. ويحاول إعادة تقويم الإنتاج الثقافي والفكر السياسي العربيين في ضوء البحث العلمي الحالي، ويوسع من دائرة نقاشه لتصل إلى فترة حملة نابليون على مصر وما بعدها، وصولاً إلى أيام اندلاع الحرب العالمية الثانية. وتقدم الفصول تباعاً نظرات تاريخية موسعة لتشمل عملية بناء «العالم الإسلامي» الحديث، وبروز فكرة حكم القانون والحركة الدستورية في الإمبراطورية العثمانية، هذا بالإضافة إلى الحالات الدراسية المنفردة بمفكرين عرب كل على حدة، والتي توضح التحولات التي خضع لها الفكر العربي الحديث.

محررا الكتاب: قام بتحرير الكتاب كل من دجنس هانسن، الذي يعمل أستاذاً مشاركاً للحضارة العربية وتاريخ الشرق الأوسط ومنطقة البحر الأبيض المتوسط في جامعة تورنتو بكندا، وماكس وايس الذي يعمل أستاذاً مشاركاً للتاريخ وللدراسات الشرق أوسطية في جامعة برينستن بأمريكا.

فؤاد عبد المطلب: أكاديمي وباحث ومترجم، حاصل على دكتوراه في الأدب الإنجليزي من جامعة إسكس - المملكة المتحدة (1989). يعمل حالياً أستاذاً في قسم اللغة الإنجليزية والترجمة وعميداً لكلية الآداب في جامعة جرش في الأردن. له بحوث ومراجعات ومقالات وكتب مؤلفة ومترجمة منشورة باللغتين العربية والإنجليزية. شارك في عدد من المؤتمرات المحلية والعربية والدولية. ودرس في عدد من الجامعات العربية.

ISBN 978-9953-64-038-9

9 789953 640389

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للنشر والتوزيع